FRANTZ FANON

De la liberación de los pueblos a la liberación del ser humano

Viola Carofalo

Lectulandia

El martinico Frantz Fanon (1925-1961) desarrolló en su tarea de psiquiatra y filósofo una intensa actividad encaminada a la emancipación de los individuos y de los pueblos. Abandonó la isla caribeña colonizada donde había crecido y marchó a Francia para formarse. Su rebelión se manifestó tanto en el pensamiento como en la acción: por un lado, sus múltiples escritos incidieron notablemente en los estudios post-coloniales, la teoría crítica y la evolución del marxismo desde una perspectiva de radicalismo político que conjugaba una visión panafricanista y un humanismo ateo; por otro lado, se comprometió personalmente en la guerra de independencia argelina, uno de los muchos casos de lucha por la descolonización que él quería extender a todo el mundo. Su empeño antirracista y descolonizador sigue siendo influyente hoy en día en varios procesos de liberación nacional.

Manuel Cruz *(director de la colección)*

Viola Carofalo

Frantz Fanon

De la liberación de los pueblos a la liberación del ser humano

Descubrir la filosofía - 73

ePub r1.0
Titivillus 01.08.2023

Título original: *Frantz Fanon. Dalla liberazione dei popoli alla liberazione dell'uomo*
Viola Carofalo, 2016
Traducción: Carla Galeo
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Frantz Fanon

Introducción

La Martinica: los años de formación y el «descubrimiento» del racismo
- Contexto histórico e infancia de Frantz Fanon
- El «descubrimiento» del racismo y la crítica a la filosofía de la negritud
  - Fanon y Martinica: una compleja relación
- Piel negra, máscaras blancas: autocolonización y dialéctica del reconocimiento
  - La culpa metafísica de Occidente

De Francia a Argelia: reforma, crítica y abandono de la psiquiatría
- Los estudios en Francia y la dirección del Hospital de Blida
- El poder psiquiátrico y el colonizado como sujeto patológico
  - La psicoterapia institucional
- Curarse y «normalizarse» en el contexto colonial

La guerra de liberación argelina y los condenados de la tierra
- Los condenados como sujeto político
  - La independencia de Argelia
- Teoría de la violencia
  - La crítica de Hanna Arendt
  - Fanon y Sorel: afinidades y diferencias
- El humanismo de Fanon

La recepción de la obra de Fanon: Black Power y estudios poscoloniales

APÉNDICES
- Bibliografía
  - Obras principales
- Cronología

Notas

«El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es violencia en estado puro y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor.»

«Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura.

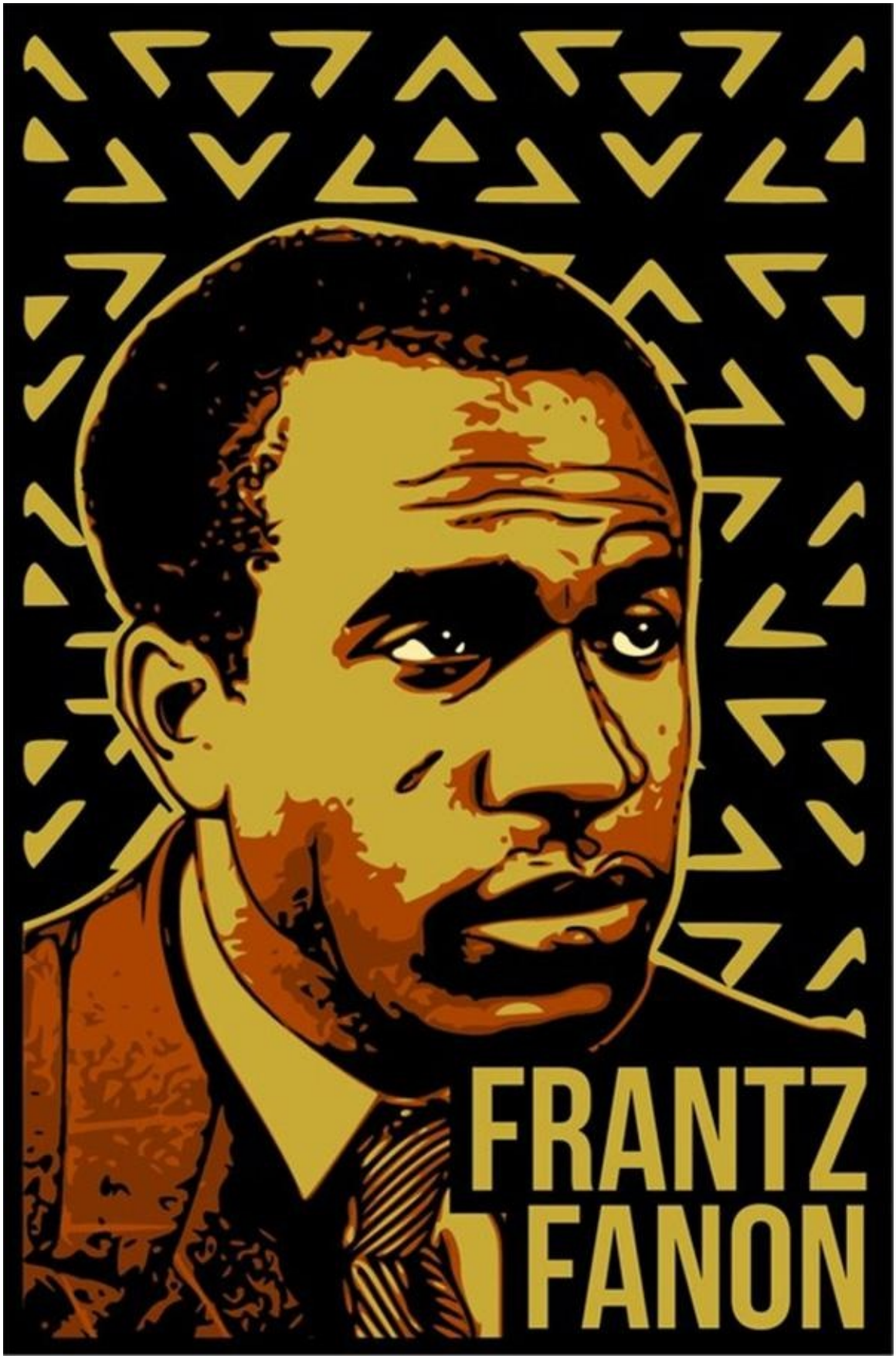
La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. […] No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que caracteriza principalmente a la "clase dirigente". La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a "los otros".»

FRANTZ FANON, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, traducción de Julieta Campos, México, 1963.

Introducción

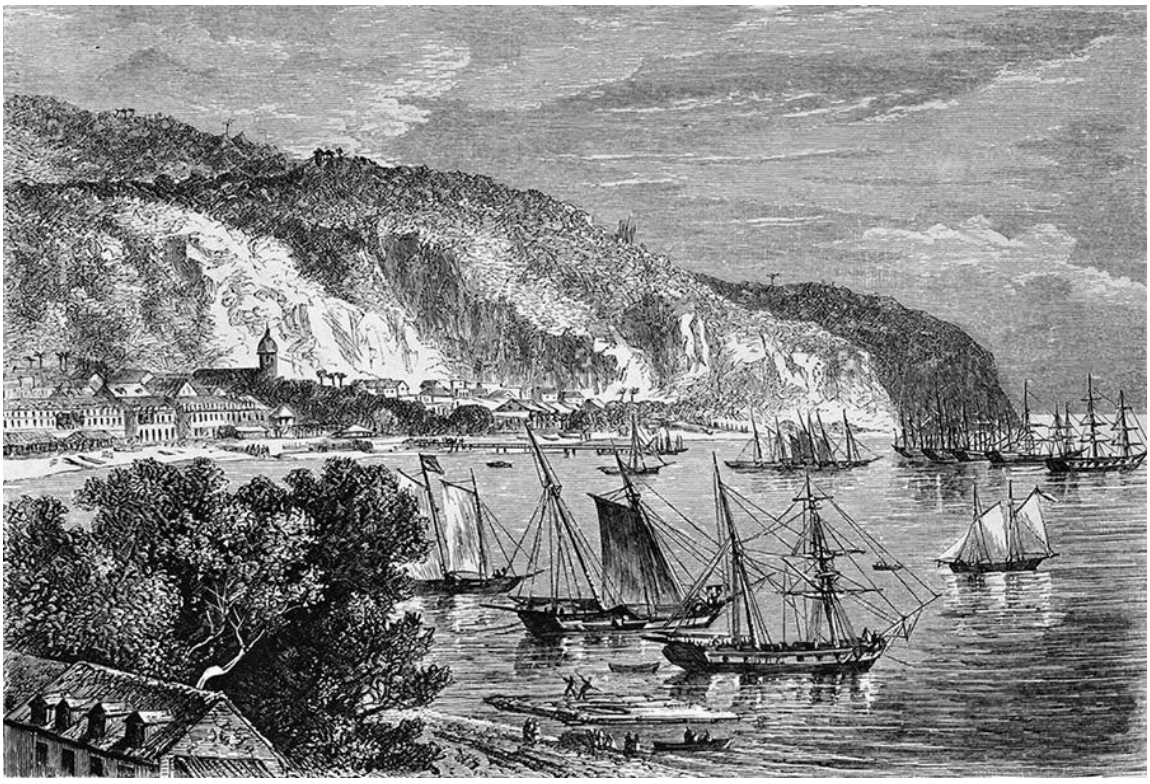
Lo primero que nos viene a la cabeza cuando hablamos de Frantz Fanon, filósofo, psiquiatra y pensador político de Martinica, es la gran influencia de su figura y su obra en el proceso de descolonización del Tercer Mundo. *Los condenados de la tierra*, libro publicado en 1961, cuando Fanon estaba a punto de morir de leucemia, se considera el texto representativo por excelencia de las luchas de liberación que han caracterizado la segunda mitad del siglo XX, en particular en el continente africano. Mediante el desarrollo y la reelaboración de la dialéctica hegeliana y las teorías de Freud y Marx, Fanon impulsó los estudios sobre la alienación de los colonizados, el vínculo entre el reconocimiento y la exclusión, y la crítica de la ciencia médica (y en particular la psiquiatría) como instrumento de sometimiento y jerarquización del ser humano.

Junto a Thomas Hobbes, el teorizador del poder absoluto del Leviatán, y Carl Schmitt, que postulaba la incompatibilidad entre el liberalismo y el sistema democrático, Frantz Fanon se cuenta a menudo entre los «malvados maestros» de la filosofía por su teoría de la violencia, pero su importancia va mucho más allá de eso. Fanon, de hecho, pensó en la violencia como motor de la Historia no para destruir el mundo, por odio o venganza, sino para crear, sobre la base de la filosofía existencialista, un hombre nuevo, que no fuera ni portador ni víctima del racismo que había envenenado durante siglos tanto Europa como los territorios colonizados. El mensaje de este nuevo humanismo ha convertido a Fanon en un símbolo y ha dado la vuelta al mundo. Pero empecemos por el principio, por el momento en el que comienza esta historia: 1925, Fort-de-France, Martinica.


FRANTZ
FANON

La Martinica: los años de formación y el «descubrimiento» del racismo

Contexto histórico e infancia de Frantz Fanon



Saint Pierre (Martinica) en una ilustración de 1860.

Hace poco más de medio siglo, murió, a los treinta y seis años, Frantz Fanon. Padecía leucemia, y estaba lejos de Martinica, su patria de nacimiento, con la que mantuvo una relación de amor/odio, y de Argelia, su patria de adopción, en cuya liberación había invertido todas sus energías y sobre la que había escrito profusamente.

La historia de Fanon termina en un hospital de Baltimore, en Estados Unidos, un país que él mismo había definido, en una conversación con la

filósofa Simone de Beauvoir, como «una nación de linchadores», que había copiado, desarrollado y perfeccionado en poquísimo tiempo el sistema colonial nacido en el viejo continente.

Si para entender a fondo el pensamiento de un filósofo siempre es importante conocer su trayectoria vital y el ambiente en el que se ha formado, en el caso de Fanon esta contextualización es doblemente importante.

Sus reflexiones y el desarrollo de su pensamiento están estrechamente ligados con su periplo vital, que le llevó a tres continentes distintos: América, Europa y África. Empezaremos nuestro recorrido en Martinica, que, en los años veinte, cuando Fanon nació, se encontraba bajo el dominio colonial francés; luego lo acompañaremos en su viaje a Europa, donde combatió como voluntario en la Segunda Guerra Mundial y donde llevó a cabo sus estudios universitarios de filosofía y medicina; y finalizaremos nuestro trayecto en Argelia, también colonia francesa, donde participará en la guerra de Independencia.

En 1635 los franceses llegaron a Martinica, una pequeña y frondosa isla de un millar de kilómetros cuadrados en el archipiélago de las Antillas Menores, en el mar del Caribe, y empezaron a comprar esclavos africanos y a trasladarlos a la isla para emplearlos en el cultivo del café y la caña de azúcar, Frantz Fanon descendía de aquellas generaciones de esclavos africanos que se habían establecido en las Antillas a partir del siglo XVII, pero, aunque los tiempos de los grilletes tampoco quedaban tan lejanos (apenas setenta y siete años separan la abolición de la esclavitud en las colonias francesas de su nacimiento), lo cierto es que nuestro autor procedía de una familia relativamente acomodada.

Su abuelo paterno, Ferdinand, había sido un trabajador cualificado y poseía una pequeña parcela y una casa, lo que le permitía no tener que alojarse en las instalaciones que las empresas tenían para los trabajadores y le otorgaba también una cierta libertad de movimiento. Quizás incluso demasiada libertad, según el criterio de sus jefes, que, cuando se enteraron de sus ideas socialistas lo despidieron sin pensárselo dos veces.

El espíritu rebelde, al parecer, se saltó una generación: Casimir Fanon, padre de Frantz, consciente de la precaria situación en la que quedaba su familia (debido principalmente al repentino despido de su padre Ferdinand),

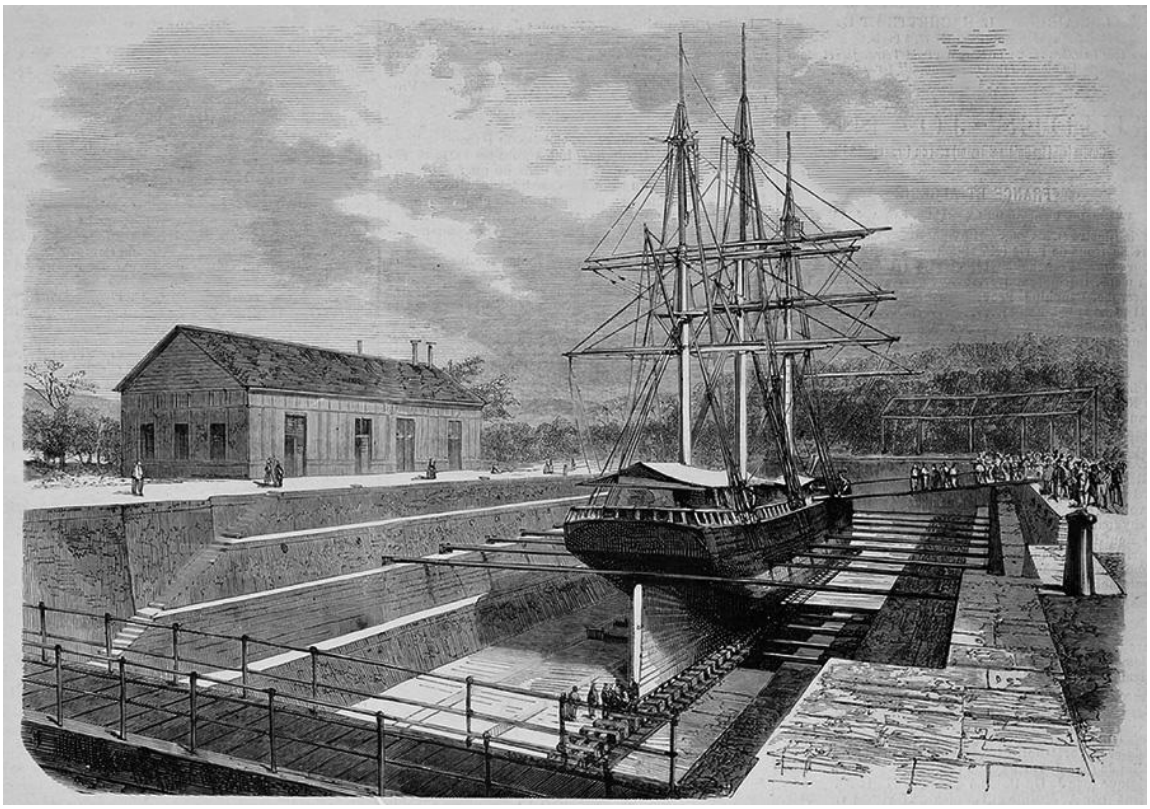
se centró fundamentalmente en su carrera profesional, y dedicó su juventud a formarse con el objetivo de encontrar luego un trabajo que le permitiera prosperar y mejorar su condición económica y, sobre todo, social.

Casimir creció en la pequeña propiedad familiar, una parcela de tierra rodeada por las interminables plantaciones de los *bekés*,[1] pero su profundo y desesperado deseo era escapar de aquel entorno. Consiguió un empleo como inspector de aduanas y se casó con Eléonore Félicia Médélice, una joven mulata de origen alsaciano que, justo después de la boda, abrió un pequeño negocio en Fort-de-France. Casimir alcanzó la estabilidad y la respetabilidad que tanto ansiaba, lo que permitió que Frantz y sus hermanos pudieran crecer sin demasiadas preocupaciones, con la confianza de que, cuando llegara el momento, podrían continuar sus estudios en la madre patria, especializarse y, al regresar a casa, pasarían a formar parte de la élite negra de la isla.

Porque, en efecto, puede decirse que Casimir formaba parte de la pujante clase burguesa negra que caracterizó la sociedad antillana de las primeras décadas del siglo XX, compuesta por empleados administrativos y funcionarios públicos de bajo rango. Se considera que la presencia de este reducido grupo de «privilegiados», que luchó para mantener su posición y para remarcar que eran «diferentes» del resto de la población negra, fue una de las causas principales de que el desarrollo de las ideas nacionalistas e independentistas en Martinica fuera mucho más lento y menos violento que en otras colonias francesas. Los miembros de este pequeño círculo no consideraban ni por asomo la posibilidad de sustituir a la oligarquía formada por cerca de un millar de blancos (las llamadas «diez familias» que controlaban y gobernaban la isla y poseían la práctica totalidad de las tierras), pero sí se esforzaban en marcar distancias con los otros doscientos mil habitantes negros de Martinica: los obreros, pescadores y trabajadores del sector del azúcar, el cacao y el café.

Frantz Fanon creció en un sistema que no sólo era «pigmentocrático»,[2] sino en el que, además, la veneración por el modelo cultural de la madre patria era absoluta. Martinica era una colonia «de primera clase», en la que la violencia y la explotación se mezclaban y hasta cierto punto se «compensaban» con una especie de *reconocimiento* aparente por parte de los franceses hacia la posición de los colonizados «africanos», y debido a ello los martinicos hacían todo lo posible para sentirse dignos de tal consideración.

Años más tarde, Fanon escribirá en sus textos sobre este impulso hacia la satisfacción de los deseos y las expectativas de los colonos y lo considerará uno de los rasgos definitorios de su tierra natal; una tierra en la que parecía imposible cualquier proceso revolucionario, pero cuya observación le permitirá analizar los procesos de interiorización de los colonizados y su eterno e infructuoso deseo de asimilación.[3]



Un dique seco en Fort-de-France, en la Martinica, en una ilustración de 1868.

El «descubrimiento» del racismo y la crítica a la filosofía de la *negritud*

Henri-Philippe Pétain y Charles De Gaulle

La infancia de Frantz transcurrió tranquila entre sus estudios, el fútbol (pasión que compartió con sus hermanos mayores y que lo acompañaría toda la vida) y alguna pelea con los compañeros de clase que cuenta cómicamente Joby Fanon en la biografía que escribió sobre su hermano menor. El tiempo de la despreocupación durará poco, y el joven Fanon tendrá que enfrentarse muy pronto a la Historia con «H» mayúscula con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, cuyas consecuencias no tardarán en notarse incluso al otro lado del océano, en Martinica.

Entre 1939 y 1943 ciertos acontecimientos cambiaron la percepción que Fanon tenía de los colonizados, de Francia y del mundo. En primer lugar, a causa de la guerra, Martinica se vio invadida por un número de europeos cinco veces más grande que el habitual. Europeos a los que había que alimentar, dar alojamiento y curar; se trataba de soldados que, frustrados por

la imposibilidad de regresar a casa y de asegurar ciertas condiciones de vida para sus parientes y amigos, dieron rienda suelta a un racismo que hasta aquel momento había permanecido latente.

Además, las dificultades militares de Francia, la aparición de Pétain y la instauración de la República de Vichy provocó que los colonizados (que hasta entonces se consideraban como una especie de «hijos adoptivos» de Francia, tal vez no hijos legítimos, pero desde luego tampoco esclavos, como sí se percibía a los habitantes de las colonias africanas) asistieran a algo así como la «muerte del padre»,[4] a la derrota de la autoridad republicana que tenían como referente y que ahora no sólo resultaba que no era imbatible, sino que además se alejaba de forma radical de los valores que siempre había defendido. Los antillanos empezaron a ver al pueblo francés ya no como un padre benévolo, sino como un padre racista, débil y traidor.

Durante aquellos años, en Fort-de-France no se sufrió sólo por la falta de alimentos —que podían adquirirse únicamente mediante el uso de cartillas de racionamiento o recurriendo al mercado negro, en el que se vendía e intercambiaba casi cualquier cosa: jabón, tela, combustible, harina de mandioca, bananas—, sino también por el hecho de que las penurias se debían a una distribución absolutamente injusta de los bienes de primera necesidad: la práctica totalidad de los mejores alimentos se dedicaban al consumo de los franceses, mientras la población local tenía que conformarse con las migajas. Aunque esta discriminación ya era práctica habitual, la desigualdad de las condiciones y el saqueo de los recursos se hizo mucho más evidente con la escasez, hasta volverse insoportable. Y este «despertar» de la colonia martinicana tuvo su correlato en la toma de conciencia y el «descubrimiento» del racismo por parte de Fanon.

En julio de 1943 el filósofo conoció aún más de cerca a la madre patria francesa, puesto que se alistó en las Fuerzas Francesas Libres (FFL),[5] capitaneadas por De Gaulle. No fue el único martinicano en tomar esa decisión. Desde que el almirante George Robert, gobernador de Martinica, se unió a la línea colaboracionista de Vichy y Pétain, muchos jóvenes abandonaron la isla para ponerse al servicio de las fuerzas antinazis organizadas por los gaullistas de Martinica: un batallón negro viajó a Europa para liberarla de Hitler y de sus políticas racistas.

Estos jóvenes antillanos, de diversa extracción social y nivel cultural (desde cortadores de caña de azúcar, trabajadores manuales o pescadores hasta estudiantes de secundaria con el título aún debajo del brazo), partieron llenos de entusiasmo, valor y esperanza.

Desde el momento en el que embarcaron, sin embargo, los voluntarios pudieron sentir lo que les esperaba: en el muelle en el que se encontraba atracado el Oregón, el barco en el que iban a atravesar el océano, no había ni rastro de las autoridades, ni de la banda o de los altos cargos militares de la isla, sino simplemente estaban sus familiares envueltos en lágrimas. Partieron como si fueran fugitivos o emigrantes ilegales, apresuradamente, sin ceremonia alguna, escondidos entre las sombras que preceden al amanecer.

Cuando llegaron a Casablanca, en Marruecos, a pesar de los altos ideales democráticos y «antirracistas» que los habían empujado al viaje, los voluntarios, entre los que se encontraba Fanon, no tardaron en darse cuenta de lo deprimente de su situación.

Las diversas compañías estaban rígidamente separadas, bajo una jerarquía invisible pero férrea con los franceses en la cima y los soldados senegaleses en lo más bajo. Tras dos meses de adiestramiento en diferentes zonas de Marruecos, Fanon fue transferido a la academia para cadetes de Bugía, en Argelia. Fue la primera vez que pisaba el suelo de la que sería su patria de adopción, y el campo en el que libraría su última batalla.

Tras algunos meses, el filósofo martinicano desembarcó en Francia y luchó en la campaña de Provenza, siguiendo la llamada «Ruta Napoleón», persiguiendo al ejército alemán, ya en retirada, en las filas del cuarto regimiento de infantería colonial de la Armada Francesa. La noche antes de una batalla en Alsacia, Fanon escribió una larga carta dirigida a su familia: se trataba de una especie de despedida, de testamento espiritual. Parecía temer por su vida y le preocupaba el peligro al que iba a exponerse, pero al mismo tiempo le animaba un deseo de verdad, de poner negro sobre blanco sus impresiones sobre el ejército, sobre la segregación racial que tenía lugar en esta institución, y sobre las quimeras que lo habían animado a salir de casa, a combatir y a sacrificarse:

> Si no volviera, si un día os enterarais de mi muerte a manos del enemigo, consolaos, pero nunca digáis, nunca: ha muerto por una causa justa. Porque esta falsa ideología […] no debe guiarnos nunca. ¡Me he equivocado![6]

¿Por qué intereses había puesto en peligro su vida? ¿Por la gloria de *quién*? ¿Por qué libertad se había comprometido a combatir? Los meses en el ejército le habían enseñado mucho más sobre Francia y los franceses que las lecciones sobre los grandes poetas, sobre Hacine y Corneille, que los largos años de escuela secundaria, la lectura de los clásicos, el estudio de la noble historia de la madre patria, los discursos de De Gaulle emitidos por Radio Londres que escuchaba fervorosamente… Las tropas africanas constituían casi la mitad de las FFL, y muchísimos de estos hombres morirían sin honores, sin reconocimiento militar alguno, padeciendo continuas discriminaciones en el seno del ejército en lo relativo al alojamiento, la ropa o la comida. Fanon comprobó claramente que los voluntarios procedentes de las colonias, ese trozo de África que liberó a Europa, iban a ser rápidamente borrados de la memoria colectiva. Aunque él, como martinicano culto de extracción pequeñoburguesa, no se vio directamente afectado, sí pudo ver la auténtica operación de «blanqueamiento» de las fuerzas armadas que se produjo al final de la guerra, cuando los soldados de origen africano (senegaleses, marroquíes, argelinos) fueron reemplazados por nuevos reclutas franceses, para dar la impresión de que había sido aquella Francia (¡libre y blanca!) la que había liberado al mundo de la pesadilla fascista nazi.

En Martinica, así pues, la guerra fue una experiencia reveladora, tanto para los que salieron de la isla como para los que se quedaron; en ambos casos, el velo tras el que se ocultaba el racismo y el desprecio de los franceses hacia los colonizados fue violentamente desgarrado. A partir de estas dos experiencias, una individual (su participación en la Segunda Guerra Mundial) y la otra colectiva (el forzoso contacto con las tropas francesas alojadas en Martinica), Fanon escribiría, algunos años más tarde, en 1952, uno de sus ensayos más conocidos: *Antillanos y africanos*. En este ensayo destaca el hecho de que Fanon yuxtaponga no dos sistemas concretos y separados, fundados histórica y culturalmente como entidades bien delimitadas, sino una condición bien definida, la de los antillanos de la primera mitad del siglo XX, y otra situada más allá del espacio y del tiempo: la del *negro*, la de los africanos. Esta definición de «africano», como veremos, se usa en un sentido metafórico: Fanon no quiere referirse con este adjetivo a un individuo que ha nacido en África y que vive allí, sino más bien al conjunto de las características que los antillanos consideran indeseables y que caracterizan la figura del colonizado y, más en general, del no-francés: el ser salvajes, violentos, incultos, groseros. Las reflexiones de Fanon sobre la toma de

conciencia del individuo dominado parten, así pues, de la observación de los antillanos y de su forma de relacionarse con Francia por un lado y con África (entendida como lo negro, lo no-blanco) por otro.

En la fenomenología del martinicano que encontramos en *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon asocia la patología mental, concretamente la neurosis, al comportamiento servil de sus compatriotas. El antillano descrito por Fanon desde un punto de vista psiquiátrico padece, entre otros, un trastorno sumamente dañino: la dismorfofobia, es decir, se ve a sí mismo diferente de como realmente es y de cómo lo ven los demás; esta contradicción entre la imagen que tiene de sí mismo y la imagen que verdaderamente proyecta le causa un profundo malestar que intenta atenuar, en primer lugar, con su deseo de asimilación al modelo blanco y, en segundo lugar, procurando diferenciarse, humillar e inferiorizar a los que están más alejados aún que él mismo del modelo al que cree o al que quiere pertenecer.

Estas dos actitudes se deben a razones culturales —es decir, al deseo de reafirmarse como diferente o superior respecto a una categoría de seres humanos que son considerados prácticamente bestias—, pero también a una relación de poder: la humillación del igual se convierte en la única salida a la frustración que se deriva de ser ellos mismos, a su vez, despreciados y aplastados. Son precisamente los iguales (los colonizados), y no aquellos que son diferentes (los colonizadores) los únicos sujetos contra los que se puede redirigir la violencia que se padece. Mientras al colono o al policía se les acepta que golpeen a los colonizados, los insulten o los tengan de rodillas todo el tiempo que quieran, ante cualquier mirada hostil o agresiva de otro colonizado, en cambio, se va con el cuchillo entre los dientes; el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual.**[7]**

Por muy oscuro que fuera el color de su piel, el antillano no se consideraba *negro*,**[8]** africano, que, según el discurso hegemónico propagado por el colono, equivalía a ser salvaje, bruto, inculto. Gracias a la propaganda francesa que presenta al colono como un padre atento y cariñoso y al martinicano como su hijo predilecto, destinado a seguir sus pasos, se crea, sistematiza y concreta un irreductible sentimiento de superioridad sobre los africanos en todos los estratos de la sociedad antillana.**[9]**

Esta sensación de superioridad no mejora, sin embargo, la consideración que el martinicano tiene de sí mismo respecto al blanco; sigue detestando el

color de su propia piel y evita expresarse en lengua criolla. La condescendencia con la que el colono lo trata no le permite superar la vergüenza de sí mismo. La experiencia de la guerra pone en crisis este círculo vicioso: al descubrir el racismo de los franceses, el martinicano deja de sentirse un colonizado «privilegiado» y empieza a dirigir su desprecio ya no hacia los «africanos» como hacia los colonos, los blancos, los franceses.

Y no es sólo la tragedia de la guerra la que acelera este proceso de toma de conciencia; un segundo factor contribuye a este despertar: el regreso a su patria, en aquellos años, del poeta martinicano Aimé Césaire. Con su canto a la belleza, el orgullo y la fuerza negra, Césaire introduce a los martinicanos en la filosofía de la *negritud*.[10] Aparecida durante la primera mitad de los treinta en las páginas de *L'Étudiant noir*, periódico parisino fundado por algunos jóvenes intelectuales procedentes de las colonias, esta expresión se generalizó en el imaginario de generaciones enteras y determinó una auténtica revolución copernicana, transformando la mirada de todos, no sólo de los negros, sobre el mundo colonial y el conflicto racial.

La reflexión de Fanon sobre la negritud es central para comprender los fundamentos de su obra: a partir de esta concepción y de su crítica, el filósofo martinicano desarrollará su teoría del reconocimiento y de la autocolonización (de la que hablaremos ampliamente en el próximo capítulo), en particular a través de la observación del pueblo martinicano y de su relación con la cultura del dominador, y pondrá a punto su revisión del pensamiento marxista sobre el sujeto revolucionario y las contradicciones en el seno de la sociedad colonial.

Hemos visto que mediante el descubrimiento del racismo y del desprecio latente de los franceses hacia ellos emergió en los antillanos el deseo y la urgencia de encontrar un nuevo punto de referencia, ya no un Estado del que depender, sino una patria de elección propia a cuyos valores se pudieran remitir: «mientras que antes de 1939 tenía los ojos fijos en la Europa blanca, y el bien para él era la evasión fuera de su color, en 1945 se descubre no solamente de color negro, sino un hombre negro, y es hacia la lejana África hacia donde lanzará sus seudópodos en lo adelante».[11]

La negritud —como oportunidad para encontrar un origen común de la cultura negra y como su afirmación— nace como respuesta a la negación o a la inferiorización por parte de los blancos de los rasgos dominantes de los

individuos colonizados. Esta alteración de las jerarquías de valores lleva a una inversión por la que ser negro pasa de ser indigno a ser *bueno y hermoso*: el colonizado empieza a mostrarse orgulloso de su color de piel y a reconocer como foráneos los estereotipos en los que el colono lo había confinado hasta aquel momento (la superioridad de la cultura europea, la menor belleza e inteligencia del colonizado, siempre asociado a una condición subhumana, animal). Este «reencuentro» con un África imaginada, soñada, deseada, que no corresponde al continente real sino a un lugar imaginario que concentra el origen y los aspectos comunes de los oprimidos es, para Fanon, un primer paso para salir de la alienación a la que estaban sometidos sus compatriotas.

Pero, aunque reconoce el *valor operativo* de la negritud y del milagro de la unidad africana (la fuerza de la idea, capaz de unir a los colonizados sin que importe su país de origen), Fanon se muestra muy crítico con esta filosofía. Al actuar, según nuestro autor, en un plano netamente cultural, el pensamiento de la negritud no es capaz de transformar ni al ser humano ni al mundo, sino que sólo contribuye al proceso de toma de conciencia del colonizado. Juega, en definitiva, en el plano del imaginario, pero no en el plano material; es decir, transforma la concepción que el colonizado tiene de sí mismo, pero no sus condiciones de vida.

Léopold Sédar Senghor.

Pero para analizar las razones de la «desconfianza» de Fanon, tenemos que aclarar primero las diferentes formas en las que se ha entendido el concepto de negritud desde su aparición. La negritud se puede interpretar de dos maneras, que en algunos momentos transitan de forma paralela y en otros se entrecruzan, superponiéndose. Estas dos interpretaciones se definen sustancialmente a partir de las dos visiones de la «cultura negra» de los fundadores de esta escuela de pensamiento, el poeta y político senegalés Léopold Sédar Senghor y el martinicano Aimé Césaire.

a. Para Senghor, la negritud representaba un elogio implícito de la época precolonial, del patrimonio cultural, los valores y, sobre todo, del espíritu de aquella civilización africana negra que el colonialismo

había intentado destruir. En 1948 Senghor editó una antología de poemas titulada *Anthologie de la nouvelle poésie négre et malgache de langue française*: esta obra nació con la intención de dignificar a los sujetos colonizados y de mostrar, más allá del exotismo, la realidad *viva* del mundo colonial. Cien años después de la Revolución martinicana de 1848 y de la abolición definitiva de la esclavitud por Francia y la institución, a través del mismo decreto, de la obligatoriedad y gratuidad de la educación en las colonias, Senghor quería restituir a los colonizados la palabra que les había sido negada durante siglos, y lo hacía a través de la poesía «Et maintenant, chantant les Nègres!». La poesía, el instrumento por excelencia de manifestación del espíritu de un pueblo, se convirtió en el lenguaje, también por excelencia, de la negritud, el instrumento de revelación de la esencia africana, que era, ante todo, rechazo de la fría racionalidad europea y que ponía los sentidos en primer plano: el cuerpo, la conexión con la naturaleza.

b. Para Césaire, en cambio, la negritud no era esencia de nada, sino, por encima de todo, una forma de ser: la conciencia de la propia raza, de la propia historia, de la propia condición material. La concepción de la negritud de Senghor, entendida como reapropiación del alma negra y africana, fue duramente criticada por Césaire a causa de su carácter esencialista. Para el poeta martinicano lo que tenían en común los negros no venía determinado por el idéntico color de piel ni por una nebulosa ascendencia africana,**[12]** sino por su condición material de oprimidos. La negritud no se entendía como una especie de misteriosa «connotación natural», como una esencia inmutable y ahistórica, sino como un símbolo de la resistencia del negro contra la penetración de los valores blancos, considerados peligrosos y venenosos, no por ser *diferentes* (no africanos), sino porque se orientaban a la inferiorización y a la subyugación física y moral del colonizado. La negritud en Césaire nacía como respuesta al intento de aniquilación de lo negro, como manifestación de orgullo de la propia raza, que, a diferencia de la blanca, que deshumanizando al otro se deshumanizaba también a sí misma, era en cambio capaz de conservar el orgullo y la dignidad del género humano: «Los cromosomas me importan poco. Pero sí creo en los arquetipos. Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo».**[13]** Si la negritud quería convertirse en una fuerza activa, no paralizante, sostiene Fanon, tenía que constituirse ante todo como un rechazo de la cultura impuesta por los dominadores, no como la

> búsqueda de una remota esencia, sino como proyecto de emancipación política y liberación cultural.

Así, la recuperación de la idea de alma negra, o de cultura africana, tenía sentido no tanto por sus fundamentos históricos o por la exaltación de presuntas «cualidades africanas» sino más bien como forma de denuncia ante la cultura occidental, la colonización, la apropiación del imaginario negro.

Enfrentadas a la mirada del negro que regresa a ellas (como Césaire o como Fanon tras la guerra) las Antillas aparecían ya no como un nuevo Edén, el reflejo de un mágico continente africano, sino como un cuerpo enfermo y agónico; la patria no ofrecía alivio, sino un yermo espectáculo moral y cultural; y no *restaba familiar* porque consolara y acogiera, sino porque recordaba el dolor agudo del sufrimiento de los otros negros. Las Antillas eran, en definitiva,

> mi madre cuyas piernas por nuestra hambre incansable pedalean, pedalean de día, de noche, y hasta durante la noche me despiertan esas piernas incansables que pedalean durante la noche y la terrible mordedura en la carne blanda de la noche de una Singer que mi madre pedalea, pedalea por nuestra hambre y de día y de noche.[14]

Casi readaptando al contexto colonial las palabras de Adorno («tras la tragedia del Holocausto *ya no se puede escribir poesía*[15]»), Césaire denunciaba que, en un mundo partido en dos, la poesía no podía hablar de lo bello, lo puro y lo bueno que hay en el alma humana, ni del goce de la existencia, sin traicionar su misión y, con ello, lo que quedaba de humano en esta humanidad sufriente. La filosofía de la negritud formulada por Césaire se movía en esta dirección. No era una «traducción», una readaptación de lo antiguo, sino una demolición, una fractura, y es por este sentido trágico de separación absoluta tanto del reciente pasado colonial como de los remotos orígenes africanos, a esta deliberada orientación hacia el futuro, que esta concepción se acercaba a la determinación fanoniana del colonizado como *hombre nuevo*, de la que hablaremos más adelante. La aparición de la negritud se debería, pues, no a la existencia de una presunta esencia, un *alma negra*, sino a la vehemente indignación frente al intento de ser despojados de la cultura propia:

> La negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden de padecer y sufrir. […] La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu.[16]

No se trataba sólo de una respuesta a la dominación del blanco, como antítesis del racismo colonialista, sino que también ponía de relieve las deformaciones causadas por el colonialismo en la tradición histórica y cultural de los colonizados, y tenía por tanto una función eminentemente transformadora, revolucionaria, no conservadora.

Fanon, en su reflexión sobre la liberación (existencial o política) del sujeto colonizado, analizaba atentamente el pensamiento de la negritud: la idea de la recuperación de un pasado mítico le parecía —a partir de su enfoque materialista— una ilusión peligrosa, un *espejismo*[17] que podía dividir la fuerza de la lucha de los colonizados hasta volverla irrelevante. El primer peligro que comportaba la adhesión a la idea de *alma negra* y de negritud tal y como la había formulado Senghor se relacionaba con uno de los aspectos centrales de la reflexión política fanoniana: la relación entre el elemento estructural y el superestructural, es decir, entre el elemento socioeconómico-material y el cultural-psicológico, pero también, podríamos decir forzando un poco estas categorías, entre el pasado y el presente. En la visión fanoniana de la historia como momentos de *cesura*, la idea de buscar una continuidad con ese pasado común como esclavos podía suponer más una limitación que una liberación para los colonizados. El tiempo de los oprimidos es el tiempo presente, la lucha aquí y ahora para cambiar sus condiciones materiales, no el tiempo pasado, el del retorno a una fantasmagórica unidad cultural:

> Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de ejecución no esperan que su sacrificio permita la reaparición de un pasado. Aceptan morir en nombre del presente y del futuro. Si en un momento dado se me planteó la cuestión de ser efectivamente solidario con un pasado determinado, fue en la medida en la que me comprometí, frente a mí mismo y ante mi prójimo, a combatir con toda mi existencia y toda mi fuerza para que nunca hubiera, sobre la tierra, pueblos sometidos.[18]

Fanon, en este fragmento, se burla de la naturaleza mítica del retorno al pasado y del intento de derivar de este un «alma negra»; parece decir que la rebelión contra las condiciones presentes (una rebelión obvia, a causa del hambre, los latigazos, las mofas e insultos) no necesita mitos que la pongan en marcha. Lo que necesita la construcción del futuro es esencialmente universalismo, un hombre total que proporcione al individuo la fuerza y el coraje para empezar a reconstruir (colectivamente, pero partiendo de cada individuo) el mundo entero, y con él, a sí mismo.

Emanciparse de la esclavitud del pasado significa, por tanto, liberar las energías necesarias para la reconstrucción de la humanidad y para, previamente, reconocerse como individuo: no son los vínculos con la civilización negra lo que puede servir como catalizador de este proceso de toma de conciencia, sino el sentido de pertenencia y de conexión con una humanidad rebelde, que ha aceptado en cada época y en cada lugar el desafío de demoler lo existente y construir un mundo nuevo. La tarea del colonizado no es pedir una rendición de cuentas de los agravios padecidos por sus antepasados, ni reclamar *reparaciones retroactivas*:

> ¿Voy a pedirle al hombre blanco de hoy la responsabilidad de los negreros del siglo XVII? ¿Voy a intentar por todos los medios que nazca la culpabilidad en las almas? ¿El dolor moral ante la densidad del Pasado? Yo soy negro y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis hombros. Pero no tengo derecho a dejarme anclar. […] No tengo derecho a dejarme enviscar por las determinaciones del pasado. No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres.**[19]**

No hay que perder tiempo intentando reapropiarse de la historia negra, ni reconstruyendo árboles genealógicos, ni tratando de constituirse como grupo, como mitad oscura que pide ser reconocida, que se acepte su singularidad; el colonizado debe, por el contrario, hacer suya la historia universal al completo. No se trata de infundir temor al hombre blanco, de redimensionar y de castigar su arrogancia, ni de presumir de los orígenes propios, nobles, guerreros o salvajes. Se trata, simplemente, de indicar que el negro no tiene nada que demostrar al blanco, que su compromiso y su tarea será liberar al mundo de su dominio y autodeterminarse.

Fanon no sólo criticó bajo esta óptica la negritud de carácter marcadamente esencialista de Senghor, sino también la profesada por Césaire. El filósofo martinicano subrayó que el ataque al racismo que no se realizaba a través del universalismo, sino mediante la oposición de un sistema de valores diferente («negro es bello» en vez de «blanco es bello») que, en el fondo, replicaba los mecanismos del sistema de valores al que se oponía, era como «hacer el amor con la propia raza». La negritud puede servir como reserva de esperanza, para sacar fuerzas de flaqueza, como instrumento para reforzar la resistencia y la determinación de los oprimidos, pero se convierte también en una huida del mundo, incluso cuando, como en el caso de Césaire, se la concibe como una experiencia ligada fuertemente a lo real, que quiere llamar la atención sobre las condiciones de vida de los oprimidos: la revolución de Césaire es un revolución interna, lo que, para Fanon, hace que adolezca, inexorablemente, de poca concreción y eficacia. La negritud, que nació como

una rebelión del espíritu, como un gesto íntimo de rechazo contra la expulsión del negro de lo humano, corre el peligro de quedar reducida en ese espacio interior (haciendo que el individuo dominado se repliegue sobre sí mismo, despojándolo de armas para enfrentarse a lo externo), así como de caer en una concepción del mundo interclasista que se ocupe del negro pero no de sus condiciones materiales ni de cómo se relaciona con los medios de producción y con la propiedad, es decir, del lugar que ocupa en la sociedad.

Fanon y Martinica: una compleja relación

La crítica ha debatido ampliamente sobre la relación entre Fanon y su patria. Una de las voces más interesantes al respecto es la del tunecino Albert Memmi, contemporáneo de Fanon y autor de una obra fundamental, *Portrait du colonisé (Retrato del colonizado).* Memmi, en su ensayo «La vie impossible de Frantz Fanon» (en la revista *Esprit*, núm. 406, 1971) sostiene que Fanon eludió el conflicto clásico del colonizado —rechazar o aceptar su propio origen— al encontrar una tercera vía como solución: la identificación con la patria argelina, que sustituyó a su patria original martinicana.

A diferencia de Césaire, que después de haber proclamado que «es bueno y bello ser negro» y, tras distanciarse de los intelectuales y académicos franceses, se reafirmaría a través de la negritud como antillano, y volvería a enseñar y a hacer política en su tierra de origen, Fanon rechazará por completo su patria: desde 1952 ya no regresará a Martinica y, en sus escritos, apenas se ocupará de los problemas de la isla antillana.

Según la interpretación del pensador tunecino, el humanismo de Fanon y la misión universal que asigna a los colonizados no sería más que el resultado de sus complejos: considerar que pertenece al mundo y no a una nación concreta sería el remedio con el que alivia su sensación de alienación y desarraigo. Para Albert Memmi lo que explica y orienta las decisiones vitales y las elaboraciones teóricas de Fanon es, principalmente, la lucha (íntima y psicológica) contra el que sería, para él, su propio pecado original: ser hijo de una tierra *híbrida*, de una colonia «privilegiada», en la que la violencia del colono permanece, hasta cierto punto, oculta o atenuada, a diferencia de lo que sucede en las colonias africanas. La lucha anticolonial sería, por lo tanto, la lucha imposible contra su propia autocolonización, contra el colonizado que todavía se esconde en su interior. El discurso de Memmi se cierra con una hipótesis: si Fanon (fascinado por la inmensidad del continente africano y por las infinitas posibilidades que ofrecía a alguien que, como él, se consideraba un revolucionario profesional) hubiera seguido viviendo

probablemente no se habría quedado en Argelia tras su independencia, sino que habría continuado su viaje de país en país, afanándose en una búsqueda infinita e imposible de sí mismo.

La interpretación de Memmi se basa demasiado en el plano psicológico, en la parte personal de la vida del autor, y no toma en cuenta sus observaciones teóricas, pero, aun así, es innegable que tiene algo positivo: al poner al autor en el contexto histórico y al humanizar su figura consigue que no lo veamos como un arquetipo de fortaleza y vigor, sino como un ser humano, débil, solo, presa de las pesadillas (la alienación y el «blanqueamiento») que infestan sus textos. Memmi consigue mostrar que las diferentes aproximaciones que el negro adopta frente a la civilización blanca nacen como respuesta a elementos concretos de los que incluso el más crítico y perspicaz pensador no consigue sustraerse sin grandes dificultades.

Piel negra, máscaras blancas: autocolonización y dialéctica del reconocimiento

Los temas centrales de *Piel negra, máscaras blancas* —texto que Fanon escribió en 1952 con la intención de usarlo como tesis doctoral, pero que fue rechazo por el comité, que lo obligó a escribir la tesis sobre un tema más «canónico»— son la *autocolonización* del negro (la introyección de los modelos y del sistema de valores impuestos por el colono) y el *deseo de reconocimiento* (la necesidad de ser percibido por el Otro como un igual, como parte del mismo grupo humano). Estos dos temas, explorados por Fanon desde el punto de vista filosófico y psiquiátrico, conforman la estructura en torno a la cual se arma todo el texto.

Para hablar del martinicano que aspira a asimilarse en la cultura de su patrón, que se «autocoloniza», que se convierte en víctima y ejecutor del «blanqueamiento»[20] cultural que divide a los oprimidos y lleva al colonizado a la neurosis y a la incomprensión de sí mismo, para hablar de todo ello, Fanon describe a un negro que regresa al hogar. Este colonizado que vuelve a Martinica después de haber pasado un período en la madre patria (al que Fanon llama, no sin ironía, el «desembarcado») padece una grotesca y singular forma de *amnesia selectiva*. No sólo no recuerda las herramientas y los oficios con los que su padre y sus colegas se habían ganado siempre la vida, sino que ni siquiera recuerda una sola palabra de la lengua criolla que hablaba con fluidez antes de partir:

> El «desembarcado», desde su primer contacto, se afirma: […] ya no comprende el dialecto, habla de la ópera, que quizá sólo haya atisbado a lo lejos, pero, sobre todo, adopta una actitud crítica frente a sus compatriotas.[21]

A la transformación lingüística (determinada por la ilusión de que poseer la lengua del colono significa automáticamente acceder a su mundo) le acompaña una transformación física, de los modales, de los gestos… No quiere que sus compatriotas lo reconozcan como uno de los suyos, se presenta en su patria como un extranjero.

Para el colonizado, la madre patria representa el *tabernáculo*, la fuente de toda autoridad. Francia es el lugar del que vienen todos los que «son alguien»

en la gestión de la colonia, todos los que ostentan alguna forma de poder: no sólo los políticos, los prefectos y los jueces sino también los médicos y los profesores. Además, es también la tierra de Montesquieu, de Rousseau, de Voltaire, de todas las autoridades intelectuales, lo que refuerza la sacralidad de la madre patria.

Esta autoridad intelectual, este sentimiento de pertenencia del colonizado a una cultura que lo rechaza, sobrevive incluso a las convulsiones sociales y políticas más radicales. La psicoanalista Élisabeth Roudinesco cuenta su experiencia como profesora en Argelia a mediados de la década de 1970. Su tarea era enseñar francés a jóvenes que estudiaban para convertirse en ingenieros en el sector petrolífero; muchos de estos estudiantes tenían aún frescos en la memoria los horribles recuerdos de la guerra y de la violencia que había ejercido el ejército francés contra la población argelina, y, sin embargo,

> aunque manifestaban casi siempre mucha agresividad hacia Francia […] exigían que se les enseñara exclusivamente la cultura del colono.[22]

Cuando propone incluir en el programa de estudios *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, recibe una contundente negativa como respuesta; ¡los estudiantes no tienen la más mínima intención de leer a Fanon, «un sucio negro», y prefieren, con gran diferencia, estudiar a Corneille y a Racine!

El problema de la asimilación, como hemos visto, no tiene que ver sólo con la capacidad de dominar el eventual deseo de rebelión de los colonizados, de dividirlos, de enfrentar a las viejas colonias con las nuevas; la falta de reconocimiento en el interior del mismo grupo denota la incapacidad de cada individuo para reconocerse a sí mismo. La identidad mutable del ser humano dominado carece de consistencia: bajo la mirada deformadora del blanco, también la mirada del negro se deforma. Fanon plantea la hipótesis de que un joven colonizado que viera en las Antillas una película sobre las aventuras de Tarzán contra los negros se identificaría con el protagonista, pero que si viera la misma película en Europa, esa identificación le resultaría mucho más complicada: ennegrecido por la mirada blanca de los europeos, el mismo martinicano que se imaginaba emitiendo su grito de guerra y saltando de un árbol a otro se identificará, ahora, con el papel de los negros salvajes y ya no con el del héroe.[23]

Del mismo modo, la excesiva hilaridad que provoca en los colonizados el visionado de documentales sobre los usos y costumbres de los aborígenes y de los zulúes, más que demostrar su orgullo y su seguridad en lo lejos que quedan aquellas situaciones de ellos mismos nos hace sospechar que les son mucho más cercanas de lo que parece cuando se los escucha hablar en su perfecto francés; y esta sospecha se convierte en certeza si el visionado de la película se produce en compañía de franceses.

Observando su afectación, sus trajes europeos, el hábito de marcar la «r», Fanon deja de preguntarse cuál es el público para el que los colonizados «representan» su papel de asimilados (si los franceses o los otros colonizados) y pasa a ocuparse de una implicación sumamente inquietante y reveladora de la esencia patológica de esta mutación.

El martinicano que se comporta como un europeo no sólo está «actuando», sino que termina por quedar atrapado en su propia imitación, incapaz de abandonar el papel que ha decidido representar, y ya no es que desee parecer blanco, sino que acaba por soñarse blanco, por verse blanco. En las redacciones de fin de curso de los niños antillanos no es raro, cuenta Fanon, encontrar ideas como esta: «Me gustan las vacaciones porque podré correr por el campo, respirar aire puro, y volveré con las mejillas sonrosadas». **[24]**

Al niño martinicano se le cantan canciones de cuna francesas, pobladas de chicas rubias y de jóvenes con los ojos azules, y si el pequeño está nervioso, tiene un berrinche o no quiere irse a la cama, la madre le dirá con severidad que «deje de hacer el negro».**[25]**

Cuando lee los tebeos o las revistas ilustradas publicadas para los blancos, que narran historias de diablos, lobos malvados o salvajes hambrientos (personajes siempre interpretados por figuras con piel oscura, por negros),

> como siempre hay una identificación con el vencedor, el pequeño negro se hace explorador, aventurero, misionero «que se arriesga a ser comido por los malvados negros», tan fácilmente como el pequeño blanco.**[26]**

¿Quiénes son entonces estos negros malvados y peligrosos que el martinicano desprecia? Son los senegaleses, los marroquíes, los *africanos* en general: en su fantasía, los *negros* son los *otros*, aunque el reflejo que vean en el espejo y la mirada de los colonos no confirmen esta impresión. Este proceso de autocolonización y de autoalienación activa un «deslizamiento

ético»: si el negro es siempre malvado, salvaje, ladrón, mentiroso…, el colonizado, que obviamente no piensa esas cosas de sí mismo, pasa a sentirse y verse blanco. Así es como el negro que ambiciona asimilarse queda atrapado en un estado suspendido, una condición trágica e incompleta, encerrado en un cuerpo que no reconoce y que sin embargo dice cosas de sí mismo a los demás y lo define (en un sistema «pigmentocrático», su piel es, como liemos visto, la marca visible de su condición económica, social y cultural).

El martinicano, en el fondo, sabe que cuando habla de «negros» se refiere a los senegaleses, pero también a sí mismo. Este círculo vicioso es el que conduce al desdoblamiento y a la neurosis.

> Nada sorprendente, pues, que un antillano, […] reviva los mismos fantasmas que un europeo. Si se ha entendido lo que antecede, se puede enunciar la conclusión siguiente: es normal que el antillano sea negrófobo. Por el inconsciente colectivo el antillano hace suyos todos los arquetipos del europeo.**[27]**

Pero la negrofobia que siente hacia el «africano» tiene consecuencias más traumáticas para el colonizado que para el europeo: está dirigiendo su miedo, su odio y su desprecio hacia sí mismo, hacia el interior y no hacia el exterior; así, el negro de las Antillas es esclavo de esta imposición cultural, y tras haber sido convertido en esclavo del blanco, se autoesclaviza.**[28]**

Esta percepción distorsionada, la *ambigüedad neurótica* que lo lleva a presentarse como algo distinto de lo que es, constituye para Fanon una patología cuyas raíces son fácilmente identificables: colonizado y colonizador comparten un mismo imaginario, tienen un inconsciente colectivo común. Los sentimientos que se manifiestan en este estado de ambigüedad neurótica pueden dividirse en dos tipos, según su naturaleza. Por un lado, hay sentimientos paralizantes, autistas, como la sospecha, el odio y el desprecio hacia uno mismo; al desconfiar inconscientemente «de lo que hay negro en mí, es decir, de la totalidad de mi ser»,**[29]** como colonizado que ambiciona asimilarse no consigo más que situarme, en cambio, en una condición suspendida, trágica e incompleta, atrapado en un cuerpo que no reconozco pero que habla de mí a los demás y me define. Pero, por otro lado, el círculo vicioso generado por esta percepción distorsionada puede desencadenar también sentimientos productivos, capaces de generar reacciones que transformen esa suspensión en una toma de posición. El sentimiento de vergüenza, la incomodidad experimentada ante un negro dormido en el

tranvía, cómico, feo, grosero, cuenta Fanon,[30] es el principio de una toma de posición, el germen de una rebelión interior. Esta risa amarga que aflora en los labios del colonizado al constatar en la deshumanización del otro la suya propia es un sentimiento revolucionario: la vergüenza de la propia imitación de la cultura europea —una imitación humillante, infructuosa, imposible— y, al mismo tiempo, la percepción de la falta de solidaridad hacia el resto de oprimidos, de la absurda complicidad que uno mismo demuestra, puede ser el motor de una toma de consciencia, de un cambio.

Lo que preocupa y angustia profundamente a Fanon es el hecho de que este deseo de «blanqueamiento», de parecerse al «amo», no es otra cosa que la antesala de la aceptación pasiva del dominio y la explotación colonial; para que el «blanqueamiento» pueda considerarse completo y eficaz debería ir acompañado de una completa (e imposible) aprobación por parte del blanco, que certifique la transformación mediante la aceptación del colonizado entre los suyos y su reconocimiento como igual.

El mundo colonial, repite Fanon a menudo en sus textos, está dividido en dos; se caracteriza por una clara distinción entre hombres y no-hombres, entre espacios prohibidos y espacios permitidos, entre palabras y sonidos animales. Puede decirse que hay diversas «especies» que habitan el espacio colonial, y el lenguaje con el que el colono define y diseña al colonizado se toma prestado de los manuales de zoología:

> Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario.[31]

La «especie» dirigente se define así en clara contraposición a los autóctonos de la tierra colonizada, a través de una distinción no sólo estética o cultural, sino casi ontológica, esencial; la casta que está destinada a dominar se define, *a priori*, como una masa homogénea, es «la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a “los otros”».[32] La imagen de esta separación la representa perfectamente W. E. B. Du Bois —intelectual afroamericano cuyo trabajo es vital en la teorización de la llamada «línea del color»— con su símil de la caverna, parecido a la alegoría de Platón. Sepultados en las tinieblas de una gruta, los negros ven cómo transcurre la vida de las personas libres en la superficie, e intentan contar su situación a los que están fuera de la forma más elocuente y clara de la que son capaces; tratan de convencerles de que liberarlos de su condición de enterrados en vida

no sólo sería un acto de amabilidad, sino que constituiría un gran paso adelante para toda la humanidad, puesto que su cautiverio no dice mucho a favor de la raza humana. Tras hablar durante mucho tiempo sin que ninguna de las personas a las que han dirigido sus ruegos haya siquiera girado la cabeza en su dirección o dado alguna señal de que al menos oyen sus voces, los prisioneros empiezan a ponerse nerviosos; no saben si es que realmente no se les oye desde fuera o si los habitantes del exterior sencillamente fingen que no los escuchan. Al final, ya perdida toda esperanza y presa del pánico, los reclusos empiezan a agitarse y a perder el control de sus cuerpos:

> Sus gestos pueden incluso parecer divertidos para quien los observe desde fuera. A veces puede suceder también que algunos empiecen a sangrar y a desfigurarse, y que se encuentren frente a una multitud de gente aterrorizada, implacable, que los sepulta, asustada por su simple existencia.[33]

En *Los condenados de la tierra*, Fanon trata el tema de esta separación entre humano y no-humano (una separación deliberada en la ideología colonial) mediante la descripción de «dos ciudades»; a partir de la observación de la ciudad de Argel, el filósofo martinicano se da cuenta de que esta se compone de dos territorios muy diferentes entre sí, aunque estén uno junto al otro: por un lado existe la ciudad de los blancos, de los europeos, caracterizada por sus grandes avenidas al estilo parisino, por la abundancia de alimentos, por la limpieza, una ciudad siempre iluminada por las farolas y la luz que se filtra de las ventanas; por otro lado existe la ciudad de los colonizados, oscura, sucia, en la que no hay alimentos ni agua, y las personas viven hacinadas en habitaciones angostas y estrechas callejuelas. La observación de Fanon, lejos de limitarse al aspecto estético o arquitectónico, nos remite al aspecto metafórico de esta disposición urbanística, ya que a la ciudad dividida en dos le corresponde una concepción del ser humano asimismo bipartita: la ideología colonial ha hecho que se vea como algo legítimo y normal la división entre los hombres (los colonos, los europeos) y las bestias (los colonizados). Dado que todo ser humano desea ser reconocido como tal por los otros, ser aceptado, parte del grupo, esta exclusión genera en el colonizado un deseo de reconocimiento aún más fuerte, irreprimible. Y es precisamente este deseo el que lo lleva al proceso de «blanqueamiento», a intentar imitar la forma de vida, la escala de valores y el comportamiento de los colonos, para ser finalmente aceptado, *reconocido como humano* (o al menos digno de aspirar a las mismas condiciones de vida y a los mismos derechos).

En la reflexión de Fanon podemos identificar tres fases que caracterizan esta necesidad de reconocimiento: la de la seducción, la del rechazo y, finalmente, la de la liberación y la lucha.

1) Deseo y seducción.

El colonizado intenta seducir y, al mismo tiempo, engañar al colono. Se coloca una «máscara blanca» o «blanquea» su cuerpo. Como ejemplos de este comportamiento podemos mencionar el apego al modelo de belleza del colono (el *maquillaje*, el uso de productos cosméticos para aclarar la piel, para alisar el pelo, etcétera), con una función tanto estética como social: el colonizado se aclara la piel para ser más deseable —porque el color blanco se asocia a una idea de cuidado y limpieza del cuerpo— y para parecerse más a los europeos. «Blanquea» también su forma de pensar y de hablar, y se viste con la misma ropa que los opresores. El oprimido desea ser blanco y también desea seducir al blanco, demostrarle y convencerle de que él es deseable. Y, sobre todo, sueña que el colono, al aceptarlo, lo reconozca como un igual. Pero el blanco no tiene ningún interés en terminar con la separación entre los dos mundos, el propio y el del colonizado. No puede ni quiere dejarse seducir, por lo que el único resultado de ese intento de imitación es la despersonalización y autocolonización del individuo dominado: el colonizado «pierde» su mundo (sus costumbres, su lengua, sus tradiciones) sin que a cambio de eso se le permita el acceso al mundo del otro. La figura del «desembarcado», a la que nos habíamos referido antes, representa sin duda esta fase. También nos puede servir de ejemplo sobre el funcionamiento de este deseo, de la necesidad de seducir al blanco, el caso de la mujer o el hombre negros que quieren mantener una relación con una persona de piel blanca o que, al menos, tenga la piel más clara que ellos. En un sistema en el que el color de la piel representa la posición social de cada individuo, su nivel cultural y la posibilidad de acceder a la esfera de los seres humanos, ser amado por un blanco significa ver reconocido ese «derecho». Si un blanco, un europeo, me desea, subraya Fanon, significa que yo, como negro, soy digno de su amor, no soy una bestia sino un ser humano. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon analiza muchos casos reales, pero también habla de cómo estas ideas se infiltran en la ficción, en novelas de escritores negros que tratan sobre hombres de piel oscura que cortejan e intentan conquistar a mujeres mulatas, de piel más clara, o incluso a mujeres blancas. Al analizar, por ejemplo, la novela de René Maran *Un homme pareil aux autres*, Fanon pone al descubierto lo absurdo de este deseo de blancura (que puede verse como

una concesión hacia el o la que nos domina), de reconocimiento, que se fundamenta en la proyección de uno mismo como ser humano. El protagonista del libro, «ante todo, quiere demostrar a los demás que es un hombre, que es su semejante. Pero nosotros no nos engañamos ni por un momento, Jean Veneuse [el protagonista] es el hombre al que hay que convencer».[34] Cuando el joven hombre de color que ha abandonado la colonia para ir a estudiar a la madre patria desea a una mujer blanca lo que está realmente haciendo es afirmarse como francés, dejar claro que no pertenece al lugar salvaje, inculto y primitivo al que su piel podría sugerir que pertenece; sí, es negro, pero lo es por una especie de «broma del destino»; a su aspecto negro le corresponde un alma y una cultura blancas. El rechazo por parte de la mujer blanca, como el que padece Veneuse en *Un homme pareil aux autres*, sume al hombre de las colonias en la desesperación, le demuestra que, aunque se sienta blanco, es irremediablemente negro y que por tanto no puede ser admitido en el mismo grupo humano que los blancos. Fanon analizará esta perniciosa relación y esta irrealizable necesidad de reconocimiento y de «blanqueamiento» también en el caso inverso, el deseo que une a la mujer colonizada-negra con el blanco. Si en el hombre de color la «fuga» del propio cuerpo tiene lugar principalmente a través de formas de mimetismo cultural (como Fanon ha mostrado a propósito de las modalidades de asimilación de los martinicanos) o a través de la imitación de la cultura, los gestos o las costumbres de los colonos, y si su deseo de ser amado por la mujer blanca es una especie de salvoconducto a un mundo normalmente prohibido, para la mujer colonizada este segundo aspecto asume una trascendencia aún mayor. La mujer colonizada, cansada de alisarse un cabello que enseguida vuelve a encresparse, de aplicarse cremas blanqueadoras y de observar e imitar las maneras europeas, sólo tiene una terrible alternativa para conseguir el ansiado «blanqueamiento», según Fanon; y, más que estar relacionada con la *piel*, tiene que ver con la *sangre*: si no puede ser blanca, tiene al menos la posibilidad de engendrar hijos de piel más clara, menos negros que ella, puede borrar el estigma de la infamia de su piel aclarándola generación tras generación.

Para ilustrar esta tensión infinita hacia el color blanco transformada en deseo sexual, en atracción hacia el hombre blanco, Fanon analiza la historia de Mayotte Capécia y de su polémico libro *Je suis martiniquaise*. La novela narra la relación entre una joven mulata y un soldado francés,[35] pero a Fanon, más que los hechos, le interesa la descripción de los sentimientos de la

protagonista, su sensación constante de inadaptación, de no sentirse respetable ni adecuada, y mucho menos amada. Mayotte siente vergüenza de sí misma, por su condición miserable y por su piel «maldita», y le repugna que su amado se avergüence asimismo de ella en las pocas ocasiones en las que le permite acompañarlo en sociedad, en las casas y en los círculos sociales blancos. Cuando descubre que una de sus abuelas fue blanca (y había tenido una relación con un martinicano) se siente orgullosa de sí misma, porque confirma su sensación de que es negra sólo de forma accidental, de que es una blanca atrapada en el cuerpo de una martinicana. Al contar su vida, al hablar de su sentimiento de inferioridad, de su inadaptación, de su incapacidad para mirar a los ojos a los europeos, de su presunta imposibilidad de competir con las mujeres de estos, Mayotte no parece considerar nunca que los colonos puedan tener alguna responsabilidad en todo ello. La protagonista no hace más que atormentarse y echarse la culpa a sí misma. Cuando André, el hombre que ama, regresa a Francia al terminar la guerra y la deja en Martinica, embarazada y «deshonrada», no hay reproche alguno en Mayotte, sino gratitud: ya que no puede aspirar a casarse con él (la simple idea de que una colonizada pudiera casarse con un francés era, para el pensamiento dominante en aquella época, algo inadmisible y escandaloso), se siente feliz de que al menos el colono haya querido mantener una relación con ella. Mayotte no es la única colonizada que vive con esta actitud «patológica» (como la describe Fanon) hacia los hombres blancos; la mayor parte de mujeres colonizadas tiende al «blanqueamiento». Y por este motivo la ambición de estas es encontrar un compañero lo menos negro posible; casarse con un hombre de color sería despreciarse a sí mismas, tirar por la borda su destino, abandonar el camino correcto hacia la sanación, una curación que consiste en atenuar tanto como sea posible ese color negro que invade todos los rincones de sus vidas y las contamina. En la visión racista vigente en la época de Fanon, el blanco representa una fase de la evolución humana más avanzada que la del negro, así que, para una mujer mulata, que se encontraría en una fase intermedia, escoger un compañero negro, que se encuentra en una fase anterior a la suya, sería un fracaso, y, además, privaría a sus hijos de la única posibilidad de salvarse (blanquearse), condenándolos a un destino de sufrimiento e impotencia, al grado más bajo de una sociedad, que, recordemos, se basaba en un sistema pigmentocrático en el que el color determinaba la jerarquía.

A pesar de que las martinicanas sabían que lo normal era que fuera casi imposible (por no decir completamente imposible) que un blanco quisiera

casarse con ellas, estaban dispuestas a correr el riesgo. Querían acceder a la blancura a cualquier precio: en la sociedad antillana de mediados del siglo XX parir un niño con la piel clara era «más respetable» y más deseable que el hecho de que el niño llevara el apellido de su padre. El juicio de Fanon sobre esta novela es durísimo; *Je suis martiniquaise* es, para el filósofo antillano, una obra mediocre que exalta comportamientos enfermizos. Desde una perspectiva psicológica, Fanon hace hincapié (como veremos en el próximo capítulo) en que los individuos que pertenecen a pueblos dominados no pueden sustraerse a las neurosis colectivas creadas por la estructura colonial. El racismo es siempre totalitario, precisamente porque mezcla la esfera pública y la privada hasta volverlas indistinguibles. Ni a la mujer ni al hombre de color se les permite un espacio íntimo, un espacio en el que la relación colonial no condicione y deforme irremediablemente su mirada sobre sí mismos y sobre los demás. El sentimiento de gratitud que Mayotte experimenta, a pesar de todo, en su relación con André, por el simple hecho de que este la haya amado, no puede separarse del «reconocimiento» que ella espera suscitar en él. La sexualidad, tal vez por encima de cualquier otra forma de relación, nos dice Fanon, no puede entenderse como un fenómeno aislado; está íntimamente relacionada con el dominio, el poder y el reconocimiento del otro. En una sociedad racista no es posible mantener relaciones sexuales «normales» entre personas de distintas razas, puesto que los conflictos raciales afectan a la esfera amorosa. Así como para un sujeto dominado es imposible reivindicar su propia humanidad, tampoco es posible amar y ser amado:

> El amor verdadero, real […] requiere la movilización de instancias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflictos inconscientes.**[36]**

Hasta que no desaparezcan el sentimiento de inferioridad, la deshumanización y los abusos será imposible que exista un reconocimiento auténtico como el de una relación amorosa equilibrada, «normal», que se desarrolle en un contexto de intercambio mutuo.

Cabe aclarar aquí a qué se refiere Fanon cuando habla de «auténtico», «equilibrado» o «normal» en oposición a «inauténtico», «patológico» o «anormal», ya sea con relación a las cuestiones sexuales-sentimentales como por lo que respecta, más generalmente, al tema del reconocimiento. Para aclarar la cuestión nos serviremos de la definición que él mismo proporciona para distinguir la normalidad de la anormalidad en el «ámbito mental»:

patológico y anormal será «aquel que pide, apela, implora»:[37] en el caso de la relación sentimental, habrá que considerar inauténtica cualquier relación basada en la subordinación de un sujeto a otro, es decir, en la que uno implore el amor del otro.

2) Rechazo e inversión.

Ya hemos hablado de esta segunda fase a propósito de la negritud, cuando hemos afirmado que el negro, al no poder cerrar la brecha entre él y el blanco, termina por exaltar su condición radicalmente diferente. Como no puede seducirlo, desafía al colono, y ya que no puede ser aceptado como un igual, pretende ser reconocido al menos como un opuesto. Esta confrontación entre el negro y el blanco no es más que una solución engañosa: el colonizado se pone frente a un espejo deformante que le impide captar el sentido de su condición y, por lo tanto, le impide modificarla. En esta inversión del sistema de valores el colonizado queda totalmente a merced de la mirada del blanco y de los parámetros que este ha establecido: si en la fase de seducción se trataba de asimilarse por completo a los principios de los blancos, de «blanquearse» para ser aceptado, también en esta fase de rechazo los principios de los blancos siguen siendo centrales, aunque ya no sea para adaptarse a ellos sino para oponer una jerarquía de valores contraria, pero equivalente al fin y al cabo («blanco es bello» / «negro es bello»). Las características de los colonizados no se toman en consideración por sí mismas, sino con relación a las de los colonizadores, hasta el punto de que Fanon habla de esta actitud como un racismo invertido. El riesgo de este mecanismo para el colonizado es que puede conducir a una revolución a medias, una revolución meramente interior (cuyo objetivo sea cambiar la escala de valores y los modelos de los colonizados, pero no las condiciones materiales en las que viven); al construir su identidad individual o colectiva (como parte de una comunidad más o menos homogénea) de forma unidimensional, por mera oposición, se puede caer en la paradoja de que el individuo se afirme a partir de lo que no es, es decir, que se defina como sujeto sólo a partir de su discrepancia con los valores del otro, y no a partir de la construcción de valores propios. Con el intento de obtener el reconocimiento a través del rechazo se corre el riesgo de que el colonizado traspase la fina línea que separa el orgullo por la cultura propia de una reivindicación extrema y alienante de unos pocos rasgos culturales distintivos (yo soy sólo en cuanto que soy negro).

¿Cuál es, entonces, la salida a este círculo vicioso, a esta espiral de deseo y negación, que propone el filósofo martinicano? No se debe confundir, subraya Fanon, el *deseo* de ser reconocido con la *lucha* por el reconocimiento. La seducción y el desafío no son más que *aventuras del deseo*: no son válidas ni útiles porque vienen determinadas por las reglas y las condiciones blancas, son intrínsecas al modelo colonial, puesto que llevan al negro a verse a sí mismo y a sus acciones desde la categoría de la raza. En el rechazo de lo blanco y en la exaltación de lo negro, el colonizado se piensa en términos de raza (o tal vez más bien de «piel»): el modelo construido por el colono se le impone, y tanto la seducción como el rechazo parten de ese pensamiento que esclaviza y deshumaniza al colonizado y no sólo no lo destruyen, sino que, más bien, paradójicamente, incluso lo refuerzan. La imagen que el colono ofrece del colonizado sigue siendo central, y lleva a una polarización del deseo del negro, que quiere ser blanco y al mismo tiempo anhela ser reconocido en su condición de negro. La solución propuesta por Fanon, en cambio, implica lucha, una ruptura violenta, y para ilustrarla el filósofo martinicano usa uno de los pilares de la filosofía occidental: la dialéctica del señor y el siervo de Hegel.

Veamos a grandes rasgos el marco fijado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807) y luego analicemos cómo Fanon intenta rediseñarlo para aplicarlo en el contexto colonial y para ilustrar la condición del colonizado.

El mito ideado por el filósofo alemán muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la autoconciencia en un proceso dialéctico que nos lleva a la conciencia universal. Ser autoconscientes no significa, para Hegel, lo que entendemos en el lenguaje común, es decir, ser conscientes de nosotros mismos, sino ser capaces de relacionar nuestra existencia individual con la de los demás. Esta autoconciencia no es una operación indolora ni se produce automáticamente; al contrario, el reconocimiento recíproco tiene lugar a través de lo que Hegel define como una batalla mortal, en la que se pone en peligro la propia vida. Sólo consigue afirmarse el que no teme este desafío, mientras que el que se deja vencer por el miedo queda subordinado y, en este sentido, se convierte en siervo.

En la célebre dialéctica del señor y el siervo (o del amo y el esclavo) Hegel se vale de una escena en la que participan dos figuras, una que manda y

otra que trabaja. Si el señor, arriesgando su vida y superando el miedo, ha podido dominar al siervo, también es cierto, subraya Hegel, que no es totalmente independiente de él. Gracias al trabajo del siervo, por ejemplo, se cultiva el campo, se recogen los frutos de la tierra, se construyen herramientas…; el señor obtiene su sustento, en definitiva, gracias a él. Desde este punto de vista, también él es dependiente, también necesita al siervo. En el momento en que las dos figuras se dan cuenta de la interdependencia que las une se llega al punto en el que la relación puede cambiar: el siervo puede alzar la cabeza hacia el señor y desafiarlo. Podemos decir que la tríada hegeliana se desarrolla siguiendo esta línea: miedo-esclavitud-trabajo; y precisamente este último, el trabajo, como acto capaz de transformar el mundo y la naturaleza, es el que hace que el siervo se independice, al menos potencialmente: mientras el señor se dedica simplemente a consumir, el siervo produce, y al transformar el mundo toma conciencia de su poder y de su libertad; es el trabajo (entendido como transformación de lo que nos ofrece la naturaleza, no sólo como actividad meramente productiva) el que desarrolla la autoconciencia del siervo, el que restablece un reconocimiento recíproco entre las dos figuras de la escena a la que recurre Hegel. Veamos ahora cómo Fanon introduce el elemento racial en la dialéctica del siervo y del señor y cómo con ello la transforma, y lleva la *Fenomenología del espíritu* más allá de Europa, añadiendo el elemento del *color* al de la simple *subordinación*.

Al afrontar los temas de la necesidad de reconocimiento y la reelaboración de la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, emerge la idea de libertad como conquista dolorosa (no como concesión), como riesgo, y precisamente en este aspecto podemos observar el vínculo con el mito hegeliano. Los elementos cruciales que debemos tomar en cuenta al analizar la reflexión fanoniana sobre la dialéctica del señor y el siervo de Hegel son, así pues, el reconocimiento mutuo y la lucha, como desafío y como relación con la muerte.

Desde el momento en que «la autoconciencia es en sí y para sí en tanto es en sí y para sí otra autoconciencia, sólo en cuanto se la reconoce»,**[38]** es necesario preguntarse sobre la naturaleza de la dependencia del colonizado respecto al colonizador, sobre los tipos de dominio que tal dependencia genera y sobre el sentido último de la definición del otro en esta relación. Si en *Piel negra, máscaras blancas* se mostraba que la conciencia dominada estaba determinada por la situación colonial y se indicaba la necesidad de cambiar esta situación, en *Los condenados de la tierra* Fanon desarrolla su

tesis y deja claro que el colonizado no puede ser plenamente reconocido como blanco (caso en el que quedaría atrapado en el juego de la seducción) ni como negro (bajo la perspectiva del desafío a lo blanco y el repliegue sobre la propia condición, que genera una identidad postiza, artificial), sino que tiene que definirse como revolucionario y como *ciudadano* de una nación independiente.

Lo que afirmaría su humanidad, su salida de la animalidad puramente biológica a la que lo ha reducido el colono sería, así pues, la soberanía como ciudadano, su derecho a la plena participación política. Con la liberación nacional está en juego mucho más que la simple independencia política y económica de la colonia respecto de la madre patria; su consecución sentaría los presupuestos para que la liberación del ser humano fuera completa y auténtica. Pero, atención, la simple idea de un reconocimiento formal de la independencia de la nación colonizada, la simple relajación de las medidas represivas y deshumanizadoras hacia los individuos colonizados, no representarían para Fanon un paso adelante, sino una regresión en el camino hacia la construcción de la subjetividad de los *condenados*: el único camino para alcanzar un humanismo auténtico y un reconocimiento recíproco es a través de la lucha, no mediante la continuidad de formas preexistentes de derecho, de tolerancia o de respeto.

El colonialismo «suave» de países como Martinica, como hemos visto, no hace sino confundir las cosas:

> No hay lucha abierta entre el blanco y el negro. Un día el Amo blanco reconoció *sin lucha* al *negro* esclavo. Pero el antiguo esclavo quiere *hacerse reconocer*.**[39]**

Si la identidad o la conciencia de uno mismo están unidas íntima e indisolublemente al reconocimiento mutuo, el efecto de esta libertad «otorgada» se basa en una relación de reciprocidad, pero no de igualdad. El negro liberado (al que se le ha concedido la libertad) sin desafío, sin riesgo, sin derramamiento de sangre ni violencia, es «como esos criados a los que una vez al año se les permite bailar en el salón».**[40]**

El blanco sigue siendo el que construye la identidad del negro; el fin de la esclavitud o la concesión de la independencia de la colonia son acontecimientos que llegan al negro desde el exterior, no por su propia acción. La hipocresía del colono, su mirada benevolente, sus declaraciones sobre la igualdad y la fraternidad son cosas que no hacen más que debilitar al

colonizado, se clavan en su mente como tiempo atrás lo hacían las miradas de desprecio y los latigazos de los blancos. La lucha constituye una necesidad existencial, el único medio a través del cual el negro puede liberarse de una imagen de sí mismo impuesta por el mundo exterior. Es la garantía de que su liberación sea auténtica y no, como cuando se obtiene sin esfuerzo, concedida por el blanco, puramente formal.

La liberación «otorgada» no es, por lo tanto, un avance; el esclavo liberado por un acto de su amo, por benevolencia u oportunismo, no cambia por dentro, no se siente libre, no se percibe humano si no ha combatido duramente por su libertad. Desde el punto de vista de Fanon, la dialéctica hegeliana del señor y el siervo no se adapta exactamente a la situación colonial, puesto que la lucha entre colonizado y colonizador no puede ser más que un enfrentamiento a muerte, mientras que la lucha del esclavo es también, para Hegel, la lucha del amo, que, como el otro, quiere obtener *(necesita)* el reconocimiento. En las colonias esto no puede suceder, porque el negro no existe como ser humano, no es nada, y no tiene ninguna posibilidad de ser reconocido; y porque el blanco, a su vez, no ve al negro como alguien en quien buscar reconocimiento, sino como una simple herramienta, una bestia de carga. En este sentido, Fanon entiende el racismo como una negación absoluta del individuo, como una condición que hace imposible una relación de igualdad. Además, el trabajo del esclavo (que, en la reflexión hegeliana, constituye el medio a través del que este puede alcanzar la autoconciencia) no corresponde con la experiencia histórica real de vida de los negros. Al trabajar, el esclavo no transforma el mundo de ningún modo, sino que más bien lo perpetúa, en la medida en que, bestializado, aturdido por la fatiga, despreciado y excluido, queda reducido a su propio cuerpo y no es consciente de los efectos de sus acciones, que se limita a repetir mecánicamente. El colonizado no representa más que *trabajo encarnado*, hecho cuerpo; está sometido a la naturaleza y no tiene conciencia de la propia humanidad como algo diferente, separada de la del amo; en la condición a la que ha quedado reducido, su cuerpo se convierte en una extensión del cuerpo del dominador (como el martillo es la extensión del brazo para el carpintero que lo utiliza) al cual se entrega (o, mejor dicho, se ve obligado a entregarse) por completo.

La relación entre colono y colonizado no se basa en una petición mutua (aunque asimétrica) de reconocimiento, sino, sobre todo, en una violencia absoluta y arbitraria, capaz de conformarse como norma: el esclavo queda reducido a una condición en la que se ve obligado constantemente a implorar,

privado de todo poder. Resurge aquí la coincidencia absoluta entre lo público y lo privado propia del totalitarismo: la relación entre el blanco y el negro no es una relación laboral (una prestación limitada, al menos formalmente, a una determinada duración), sino una expresión de violencia pura y dominación absoluta.

Si seguimos con la metáfora de la centralidad de la mirada en la relación entre individuos y en el establecimiento de las condiciones para la construcción de la propia identidad, podríamos decir que el colonizado está ciego en su relación con el colono, no tiene ojos para verse a sí mismo (y debe asumir como válida la descripción que de él hace el amo) ni para ver al blanco y definirlo, como sí sucede en el caso del siervo de Hegel. Objeto ciego y mudo, puro instrumento de trabajo, el negro queda definido por la relación de dominación a la que está sometido; es víctima de una forma de alienación congénita: cosificado, el esclavo vegeta, carece de autonomía, está suspendido en un estado de muerte social. Si el planteamiento de Hegel se sitúa en una especie de «estado de naturaleza» precultural (fuera del tiempo y el espacio), el enfrentamiento real entre blancos y negros, en cambio, está fuertemente marcado por el contexto en el que se desarrolla, y es el resultado de un universo cultural construido por los blancos a su propia medida. La exclusión de lo negro en lo humano y su reclusión en esa condición primordial forma parte de ese incesante proceso de interiorización tan característico del dominio colonial.

Hegel habla de que el amo teme la muerte del esclavo porque depende de él, de su trabajo; el colonizado, en cambio, reducido al papel de herramienta, indistinguible entre la masa exterminada de sus iguales, eternamente sustituible y reproducible, ni siquiera tiene ese poder sobre el colono. En el contexto colonial el amo nunca toma conciencia del siervo como algo que se le opone, como un obstáculo; no hay encuentro entre ellos, como no hay contraposición, porque se considera que el siervo pertenece a la esfera de los objetos. La mistificación racial provoca, por tanto, que los oprimidos sólo puedan ser reconocidos de forma unilateral. Únicamente mediante la decisión consciente de salir del mundo de las cosas, arriesgando la vida propia, atentando contra la vida del colono, insertándose, a la fuerza y a su manera, en esta dialéctica del reconocimiento, sólo así el colonizado puede interrumpir, según Fanon, su existencia animal y recuperar la propia humanidad.

Si el colonizador no quiere obtener reconocimiento ni honor alguno del colonizado, sino sólo beneficio, tampoco el colonizado puede dirigirse al colonizador para obtener reconocimiento. Para encontrar reciprocidad y humanidad, debe abandonar por completo el universo de valores blanco, debe dejar de buscar la aprobación y dejar de intentar seducir al que lo domina. El nuevo inicio del colonizado no parte del trabajo, sino de la violencia, de la destrucción del mundo colonial. Para Fanon, así, la única afirmación posible de la propia humanidad pasa por un acto irreversible, por «trabajar por la muerte del colono»;[41] en su dialéctica y su pedagogía de la liberación, sustituye el trabajo por un proceso de emancipación política y psicológica por medio de la violencia: la matanza es el acto de *creación* del hombre y del mundo.

La *culpa metafísica* de Occidente

Una de las tesis más provocadoras de Fanon afirma que el colonialismo y el totalitarismo son sustancialmente equiparables, puesto que ambos se basan en la devastación del ser humano, la eliminación de la separación entre la esfera pública y la esfera privada y la degradación de víctimas y verdugos mediante la deshumanización. Tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y el descubrimiento del profundo racismo que caracterizaba a Francia, Fanon sostiene que el racismo brutal, manifiesto, a cara descubierta, de las cámaras de tortura argelinas es el mismo que puede encontrarse en los círculos martinicanos y en las universidades francesas, sólo que en estos otros casos se presenta vestido con galas y con el rostro oculto. No hay grados de racismo.

Esta tesis, expuesta por el filósofo martinicano en su intervención en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros de París (1956) bajo el título «Racismo y cultura», era aún más incómoda por el hecho de que apenas habían pasado diez años del fin del nazismo y el fascismo, y de que Fanon la pronunciaba en el corazón de una nación, Francia, que había construido su identidad posbélica precisamente a partir de su contribución a la liberación de Europa del cáncer del totalitarismo. El discurso de Fanon no tenía como objetivo escandalizar o provocar a sus oyentes; lo que quería más bien era que los europeos empezaran a cuestionarse sus responsabilidades históricas y a preguntarse si los crímenes que se estaban cometiendo en las colonias eran tan diferentes de los horrores de los campos de concentración y las deportaciones nazis.

A partir de esta comparación, Fanon volverá sobre el concepto de culpa tal y como lo había formulado el filósofo alemán Karl Jaspers (al que lo une también el interés común por la psiquiatría) tras la Segunda Guerra Mundial (la obra a la que se refiere Fanon es *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*).

> De hecho, nosotros los alemanes estamos obligados a abordar con claridad el

> asunto de nuestra culpa y extraer las consecuencias pertinentes. […] nuestra propia vida en la penuria y la dependencia puede tener aún dignidad gracias a la veracidad frente a nosotros mismos. La cuestión de la culpa, más que ser algo que los demás nos tengan que plantear a nosotros, es algo que tenemos que plantearnos nosotros mismos.

Fanon estaba de acuerdo con el punto de vista radical de Jaspers sobre este tema y sostenía la culpabilidad de cualquiera que no hubiera impedido, incluso poniendo en riesgo su propia vida si era necesario, el horror y la matanza de otros seres humanos.

A esta culpa indeleble le acompañaba otra, aún más radical, que Jaspers definía como *metafísica*: este segundo tipo de culpa venía determinada ya no por no haber luchado todo lo posible para evitar la destrucción de lo humano, sino por la simple pertenencia al «grupo» que ha llevado a cabo esa destrucción. Como el totalitarismo, el colonialismo no es, para Fanon, una excepción, un error en la historia europea, sino que constituye la espina dorsal de su identidad; si ha sido posible que se produjera es, precisamente, gracias a ciertos supuestos inherentes a la cultura y a la tradición europeas. Por esta razón, la culpa de los perjuicios que ha causado debe atribuirse a quien, por pasividad o por miedo, no ha intervenido cuando ha tenido la ocasión de hacerlo, pero también a quien no tenía ninguna posibilidad de intervención; por el mero hecho de formar parte de quienes han infligido la violencia y no de quienes la han recibido.

De Francia a Argelia: reforma, crítica y abandono de la psiquiatría

Los estudios en Francia y la dirección del Hospital de Blida

A finales de la década de 1940 Fanon se encuentra en Francia, en Lyon concretamente, estudiando psiquiatría. Poco a poco, el país vuelve a florecer tras el trauma de la guerra, pero para el pensador martinicano la vida no es en absoluto sencilla. Tiene veintidós años y comparte clase con estudiantes de dieciocho años, recién salidos del instituto, blancos, pudientes. No consigue integrarse y pasa los días enfrascado en el estudio de la medicina y de la literatura y la filosofía. Pero lo que le quita el sueño no son sus dificultades para socializar, sino cuestiones más prosaicas y menos «elevadas»: sus grandes dificultades para llegar a fin de mes. La beca que supuestamente debería recibir regularmente por sus servicios como voluntario durante la Segunda Guerra Mundial se le abona de forma muy intermitente, y sabe que cuando se trate de asuntos económicos no puede permitirse recurrir a su familia, sobre todo después de la muerte de su padre, Casimir, en enero de 1947. De hecho, ni siquiera puede permitirse viajar a Martinica cuando recibe la noticia por telegrama, tanto por sus problemas económicos como por el calendario académico de sus estudios de Medicina, y lo único que puede hacer es visitar a su hermana Gabrielle, que estudia Farmacia en Rouen, y pasar con ella algunos días, intentando consolarla y consolarse a sí mismo. La situación financiera en la que quedan los Fanon no es ruinosa, pero sí bastante grave, dada la situación precaria de la pequeña tienda de la madre, Eléonore, amenazada por la proliferación de negocios más grandes y modernos en la isla. El único ingreso regular es la pequeña pensión de viudedad que la madre recibe tras la muerte de Casimir. Por mucho que los dos hijos que estudian en Francia tengan mucho cuidado de no empeorar la situación familiar, ambos son conscientes de que son una carga adicional.

A pesar de todas las dificultades, Frantz aprovecha el tiempo. No sólo estudia Medicina, sino también Filosofía y Antropología. Sigue los cursos de Fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, del marxista católico Jean Lacroix y del etnólogo André Leroi-Gourhan. Devora los clásicos de la tradición marxista y no le interesa demasiado la literatura, con la excepción de los libros de Richard Wright. Fanon conocerá al autor a través de la lectura de algunas obras en inglés y de dos novelas traducidas al francés y publicadas en *Présence africaine* y en *Les Temps modernes*. Los dos pensadores (unidos, entre otras cosas, por la crítica al concepto de negritud y recuperación de la historia propuesta por Senghor) se encontrarán en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros de París en 1956, donde realizarán sendas intervenciones.

Richard Wright será para Fanon una importante fuente de inspiración: con su crónica de los años del segregacionismo y el colonialismo interno en Estados Unidos[42] formulará mejor que ningún otro autor el problema negro como punto de convergencia de factores económicos, psicológicos y existenciales. Toda la obra del escritor afroamericano no es más que un examen de lo que el blanco ha hecho del negro, un análisis filosófico, pero también psicológico y médico, de en qué se han convertido el cuerpo y la mente del colonizado tras siglos de dominación.

Es imposible decir qué hubiera sido de Fanon sin las novelas de Wright, al igual que sin la fenomenología y el existencialismo o sin la poesía de Césaire. Lo cierto es que, aunque Fanon deja de lado bastante pronto sus intereses filosóficos y literarios (en el tercer año de universidad ya no cursa asignaturas de letras y sociología, porque el estudio de la medicina lo mantiene suficientemente ocupado), el encuentro con la cultura literaria y filosófica lo lleva a rechazar una distinción neta entra disciplinas, y a tomar prestados los instrumentos críticos de los estudios humanísticos para deconstruir y desmitificar la presunta objetividad de la ciencia médica.

Los años franceses están marcados por otro encuentro fundamental para Fanon, en este caso con el doctor Francesc Tosquelles Llauradó, un psiquiatra catalán emigrado a Francia para huir de la dictadura franquista, que lo había condenado a muerte por sus ideas anarco-libertarias. Tosquelles, una vez exiliado en Francia, tuvo que empezar de cero profesionalmente, pero esto le permitió tomar conciencia de la gran importancia que tienen todas las figuras que cuidan de los enfermos en el proceso de curación: empezó como

enfermero, luego fue médico interno y se convirtió, en 1952, en director del Hospital de Saint-Alban, donde Fanon fue médico residente. Amigo y maestro de Fanon, Tosquelles contribuye profundamente a la formación del pensador martinicano, que exportará los métodos de la psicoterapia institucional (corriente psiquiátrica de la que el catalán fue uno de los fundadores) a Blida, en Argelia. Fanon se especializa en psiquiatría; inicialmente propone una tesis sobre la experiencia del hombre negro y de los colonizados, pero la comisión de tesis rechaza su propuesta por considerarla poco «canónica» (el texto se publicaría poco después con el nombre de *Piel negra, máscaras blancas*) y Fanon tiene que escribir su tesis sobre un tema menos «escandaloso». Una vez especializado, se postula para trabajar en su isla natal, primero, y en el Hospital de Dakar después, pero ambas solicitudes son rechazadas, y Fanon solicita finalmente una plaza en Blida, Argelia. Esta vez sí se le acepta, y se le comunica que deberá incorporarse a su nuevo puesto de trabajo el 23 de noviembre de 1953. Fanon parte hacia allí, y todavía no sabe que aquella tierra a la que llega casi por casualidad, por falta de alternativas, porque lo han rechazado en otros lugares (Francia, Martinica y Senegal) y que apenas conoce será el único sitio que, finalmente, podrá llamar verdaderamente patria.

Cuando llega a Blida en 1953, Fanon se encuentra con una instalación enorme dedicada a enfermos mentales de larga hospitalización (que, casi siempre, termina siendo una estancia indefinida). Algunos pabellones parecen una prisión, otros, más modernos, se asemejan un poco más a los de las clínicas europeas. El Hospital de Blida es una ciudad dentro de la ciudad; además de los numerosos edificios en los que se alojan los pacientes, dispone de una pequeña granja en la que trabajan algunos enfermos y cuyos productos se usan en la cocina del hospital, así como de una capilla (que en los meses siguientes se utilizará como lugar de reunión y como sala de bailes) y una mezquita (que se convertirá en un taller artesanal para la elaboración de productos de mimbre). Hasta 1953 la gestión de este gigantesco hospital se había repartido entre cuatro personas, encargadas de sendos departamento: el doctor Ramée, discípulo de Porot, que consideraba, como su maestro, que el norteafricano era un ser humano primitivo, de cerebro poco desarrollado y anatómicamente «defectuoso», y los doctores Lacaton, Dequeker y Micucci que, aunque no compartían un pensamiento tan rígidamente racista, tampoco prestaban atención a la relación entre la situación colonial y la salud mental del pueblo argelino. En 1953 se hace necesaria la creación de un quinto departamento a causa del gran número de pacientes que acuden a solicitar

tratamiento al hospital, y la dirección de esta nueva unidad es el puesto para el que se contrata a Fanon. Al llegar al hospital, el martinicano queda profundamente impresionado por lo que ve: los pacientes están sucios, con la barba y el pelo largos, vestidos de cualquier manera con prendas raídas e idénticas, como los uniformes de los presos, y se pasean por los pasillos y patios, yendo de un pabellón a otro, aburridos, solitarios y con la mirada perdida. Los pacientes menos dóciles, sobre todo los que padecen esquizofrenia, están atados a las camas o incluso al tronco de un árbol, y si tienen la desgracia de haber contraído tuberculosis o cualquier otra enfermedad infecciosa son encerrados en celdas estrechas, abandonados a su suerte. Consciente de que sus colegas ignoran (y tampoco se preocupan en remediarlo) la existencia de prácticas terapéuticas y de condiciones de hospitalización más modernas y humanas, Fanon intenta convencerles de la importancia de cambiar los procedimientos que rigen la vida interna del centro. Sus propuestas innovadoras y radicales no tendrán mucho éxito entre sus colegas, y Fanon tendrá a los enfermeros y al personal de los pabellones más modestos como únicos aliados en su «revolución psiquiátrica».

Aunque los muros que rodean las instalaciones son altos y el hospital se encuentra bastante aislado del exterior, Blida no permanece del todo inmune al caldo de cultivo que anima Argelia en aquellos años: gran parte del personal que apoya a Fanon en su intento de aplicar la socioterapia que había aprendido en Saint Aiban forma parte también de los sindicatos radicales o del Movimiento por el triunfo de las libertades democráticas (el MTLD, el principal partido nacionalista y precursor del Frente de Liberación Nacional), y muchos de estos camilleros, enfermeros, vigilantes y asistentes se convertirán, en pocos años (y en algunos casos, apenas unos meses) en participantes comprometidos en la lucha abierta contra el colonialismo francés.

En los primeros momentos, la estrategia de Fanon parece funcionar, pero después de tres o cuatro meses empieza a dar síntomas de debilidad. Si bien los pacientes europeos que se están tratando en Blida reciben con alivio e interés las distracciones y actividades sociales que les procuran los nuevos métodos del doctor martinicano, los musulmanes permanecen apáticos, desconfían, no acuden a los talleres artesanales, participan a disgusto en las fiestas y se mantienen al margen en las reuniones. ¿Qué es lo que no funciona? ¿Por qué motivo lo que parece entusiasmar a los pacientes europeos causa indiferencia o rechazo entre los musulmanes? ¿Son los argelinos

realmente, como sostienen Porot y sus discípulos, seres biológica y culturalmente inferiores, incapaces de apreciar el arte, el cine? ¿Son congénitamente ociosos hasta el punto de preferir abandonarse a la inactividad o vagar como fantasmas por los pasillos y patios del hospital en sus viejos harapos en vez de permanecer ocupados con cualquier actividad?

El fracaso de la socioterapia es para Fanon y sus más estrechos colaboradores, como el doctor Azoulay, revelador de una profunda verdad sobre la realidad colonial, que lo llevará a revisar radicalmente la función de la psiquiatría en un contexto de dominación, violencia y deshumanización como el de Argelia en la década de 1950. Fanon no tarda en darse cuenta de que ha cometido un doble error. En primer lugar, ha intentado curar a pacientes musulmanes a través de prácticas ciertamente más «humanas», pero, paradójicamente, igual de alienantes e invasivas que las adoptadas por los defensores de la superioridad de la raza banca. Sin darse cuenta, con su socioterapia Fanon ha propuesto un método tan eurocéntrico e ineficaz como los que había puesto tanto empeño en erradicar en Blida. Pero hay una segunda razón por la que este fracaso significará un punto de inflexión en la vida y el pensamiento de Fanon: comprende que el rechazo tenaz, a veces silencioso y a veces violento, de sus métodos esconde una forma de resistencia profunda de un mundo humillado y subyugado, un mundo del que él mismo forma parte. Los «locos» de Blida no son más que el producto de una sociedad profundamente enferma, en la que no hay lugar para el ser humano; para curarlos, no basta con diagnosticar y llevar a cabo la práctica terapéutica más adecuada para ellos, sino que hay transformar radicalmente el contexto que ha generado su «locura».

En Francia, Fanon podía sostener aún que el principal problema de la relación médico-paciente tradicional era la falta de comunicación, la desconfianza, la incomprensión… Pero en algunos matices de su discurso también había lugar para formas de conciliación y mediación; se podía entrever la idea de que un nuevo enfoque podía solventar, aunque fuera parcialmente, este problema de falta de comunicación. Sin embargo, en Argelia, cuando presencia en primera persona la lucha entre colonos y colonizados, su encarnizamiento y violencia, que se manifiestan de forma ostensible, sin pudor alguno, sin disimulo, Fanon tiene que enfrentarse con el fracaso de su método terapéutico y debe poner en cuestión los pilares del mismo. El conflicto entre las terapias «tradicionales» y las más innovadoras (respetuosas con el contexto del paciente y con la diversidad cultural) deja de

ser el objeto principal de sus reflexiones. Lo que ahora está en discusión es la posibilidad misma de terapia.

El poder psiquiátrico y el colonizado como sujeto patológico

Frantz Fanon con el equipo sanitario del Hospital de Blida (1953-1956)

Toda la elaboración teórica de Fanon se articula a partir de la confluencia de dos discursos: el político-colectivo y el psicológico-individual. No hay que sorprenderse, pues, de que su reflexión sobre la locura (término clave, junto al de violencia, para entender la actualidad y los resultados de su trabajo) sea esencialmente un análisis de los límites y las posibilidades de la libertad y la responsabilidad del ser humano:

> El loco, frente al caos del mundo […] quiere imponer la ley de su corazón. Para hacerlo no tiene más que dos soluciones. O bien rompe el círculo ejerciendo violencia hacia el exterior, o bien se golpea él mismo.[43]

La ciudad de los colonizados es para Fanon una ciudad de locos, de individuos enfermos que hay que curar, no sólo de personas excluidas que hay que incluir. La locura, en sus diferentes formas y expresiones, es una forma real de discapacidad, es la capa con la que se tapa el cuerpo del sujeto

dominado para quitarle la palabra, para aislarlo de los otros y del mundo. La colonia entera puede considerarse, tomando prestada la expresión del escritor argelino Kateb Yacine, un interminable hospital psiquiátrico. No hay muros que derribar, no hay un adentro y un afuera: la estructura social al completo es patológica. Entre 1954 y 1956 (los años que pasa en el Hospital de Blida y en los que toma contacto por primera vez con el Frente de Liberación) se formará en la mente de Fanon la idea de que el mundo colonial no es simplemente *distinto*, sino que está profundamente *enfermo* y que, al mismo tiempo, su sanación es la única posibilidad de que el resto pueda a su vez salvarse. La locura es, pues, doble, ambigua. Es, en primer lugar, efecto de la deshumanización a la que se ha sometido al colonizado, pero es también, sobre todo cuando se revela en sus formas más brutales e incontrolables, el síntoma de la imposibilidad de absorber y metabolizar «pacíficamente» las injusticias que subyacen en la sociedad colonial. Se convierte así en una forma de rechazo, de protesta desordenada e ineficaz de una humanidad que desea expresarse en libertad. El malestar del colonizado (sea o no declarado oficialmente loco) es, al mismo tiempo, como veremos, su esperanza y su remedio.

Intentemos esquematizar tres de las acciones que se realizan, según el filósofo martinicano, mediante la ciencia médica y, en particular, la psiquiatría:

- *Definir y categorizar*: La medicina divide el cuerpo social entre sanos y enfermos. En el caso del colonizado, el negro, la imposibilidad de adherirse a los modelos (culturales, sociales, estéticos) propuestos por el colonizador genera crisis, malestar, odio hacia sí mismo. De esta frustración nace un deseo obsesivo e irrealizable de reconocimiento que, como hemos visto, se expresa casi siempre de forma tortuosa (a través de la asimilación o de la negación).

- *Excluir*: No sólo se traza una separación entre sanos y enfermos, sino también entre los «evolucionados» (racionales, inteligentes, espirituales) y los salvajes (inferiores intelectualmente, inclinados únicamente a lo físico, a la satisfacción de sus instintos y apetitos básicos). Estos últimos están destinados a la esclavitud o, en el mejor de los casos, a ser sometidos y a desempeñar un papel subalterno. Así pues, la medicina y la psiquiatría contribuyen a marcar una línea divisoria entre diferentes grados de humanidad, o incluso entre lo humano y lo no-humano.

- *Intervenir directamente en los cuerpos*: El individuo considerado inferior o enfermo (definición que a menudo implica un estigma de «peligroso socialmente» o de «tendencia criminal congénita») casi siempre es sometido a tratamientos invasivos y en algunos casos se le priva de su propia libertad.

A partir de esta esquematización, en la que profundizaremos en las próximas páginas, podemos distinguir dos fases en la reflexión fanoniana sobre la ciencia médica y la psiquiatría:

a. Cuando se encuentra en Francia, Fanon entiende que el problema de la relación entre el médico europeo y el paciente colonizado es, sobre todo, la desconfianza y el riesgo de incomunicación: ninguno de los dos se fía del otro, y no hacen ningún esfuerzo para comprenderse. Esta desconfianza viene determinada por el hecho de que se encuentran atrapados en una relación de poder. Su posición no es simétrica: el blanco, que «posee» el conocimiento, impone su autoridad sobre el negro, que la padece. En segundo lugar, Fanon critica (y aquí se centra sobre todo en la terapia psiquiátrica) el hecho de que se apliquen métodos y tratamientos basados en la experiencia y el imaginario occidental. Este enfoque eurocéntrico impide al médico comprender de forma adecuada los problemas que afligen al paciente, y también hace que el paciente desconfíe de un método elaborado a partir de elementos culturales y de un contexto completamente diferentes del suyo. Fanon se da cuenta de este círculo vicioso cuando, por ejemplo, somete a las mujeres argelinas al *Tematic Apperception Test*, usado en Europa a partir de la década de 1940 para estimular la creatividad literaria en los pacientes (este test consiste en ofrecer al paciente algunos dibujos y pedirle que imagine historias y situaciones a partir de ellos). Mientras para las pacientes europeas el test funciona muy bien y elaboran historias complejas y dotadas de coherencia interna, las mujeres musulmanas experimentan un fuerte rechazo hacia este ejercicio imaginativo. En los casos en los que no se niegan por completo a hablar, se muestran absolutamente privadas de cualquier facultad imaginativa y el ejercicio se transforma en un mero esfuerzo intelectual; las historias que cuentan son muy básicas, inconexas y poco coherentes. En los casos más extremos, el rechazo llega a incluso a negarse a hablar con el terapeuta: sólo Dios, dicen ellas, puede saber qué cosa representan los dibujos, así que cualquier esfuerzo imaginativo se convierte en una falsedad, o incluso en una blasfemia. Según la interpretación de Fanon, esto sucede porque, «al pedirles que

describan una escena elaborada por occidentales y para occidentales, los pacientes “diseccionan” la escena sin llegar a vivirla»;[44] por tanto, la conclusión a la que llega Fanon es que un enfoque eurocéntrico no sólo es equivocado, sino que además es ineficaz. En esta fase, el martinicano intenta «desoccidentalizar» la terapia, reformar la psiquiatría haciendo que sus prácticas se adapten a quien debe beneficiarse de ellas, el paciente colonizado.

b. En Argelia Fanon cambia radicalmente su posición sobre la posibilidad de reformular la psiquiatría desde una óptica no eurocéntrica: no basta con cambiar la perspectiva o la terapia, hay que ir más allá, hay que llegar a la raíz del problema y del trauma que lleva a la enfermedad mental de los pacientes. En el caso de los negros, de los colonizados, hay que buscar el origen del malestar en el contexto en el que se ven obligados a vivir, en el racismo y el proceso de deshumanización al que se han visto sometidos desde la infancia. No existen colonizados «sanos»; esta es la conclusión a la que llega el psiquiatra martinicano. Y no porque sean «locos» por naturaleza, sino porque el contexto en el que se ven obligados a vivir hace de todos ellos sujetos patológicos, algunos de manera más evidente y otros menos.

Como hemos visto, el estudio de la psiquiatría y el desarraigo que sintió durante sus años en Francia llevan a Fanon a refinar su visión sobre el racismo, sobre la deshumanización del negro y sobre los efectos existenciales y psicopatológicos que la dominación provoca sobre el colonizado. En particular, al analizar la relación entre el médico (blanco) y el paciente (árabe, o, en cualquier caso, procedente de las colonias), Fanon se convencerá cada vez más de que la violencia a la que se somete al colonizado es doble: existe una violencia visible (la de la explotación, la de la privación material) y una violencia simbólica, subterránea (que lleva a la aniquilación del negro, lo destruye en la mente más que en el cuerpo). En este capítulo examinaremos la reflexión de Fanon sobre la ciencia médica y sobre cómo esta ha contribuido al proceso de deshumanización del colonizado. Veremos cómo su obra se sitúa voluntariamente en la frontera que separa filosofía y ciencia (en particular la psiquiatría) y opera en la intersección entre estas dos disciplinas, y empezaremos a examinar cómo el tema de la violencia empieza a volverse, desde mediados de la década de 1950, cada vez más importante en la filosofía de Fanon.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek, en su libro *Sobre la violencia*,[45] cuenta la historia de un trabajador sospechoso de robar en el trabajo. Sus superiores hacen que cada día se inspeccione cuidadosamente la carretilla que empuja para demostrar que, en efecto, es un ladrón, pero siempre está vacía. Finalmente, se descubre que lo que el operario robaba era, precisamente, las carretillas. Esta historia, subraya Žižek, muestra que para comprender la realidad de la violencia que nos rodea hay que distanciarse y mirar más allá de sus formas más evidentes e inmediatas, e intentar dar con las menos visibles, con sus formas ocultas. Una de las formas de esta violencia subterránea (lo sabemos bien desde Foucault) es la ciencia médica, cuya naturaleza ambigua fue bien captada por Fanon. A partir de su experiencia médica en Francia y en Argelia, el doctor martinicano se da cuenta de que, para poder confiar en el médico y seguir la terapia que este le prescribe, el primer obstáculo que el paciente debe superar es el reconocimiento de que al menos una parte de las intervenciones de los colonos en su tierra no se basan en la pura explotación, sino que significan un progreso. Esta afirmación, destaca Fanon, sume al colonizado en una contradicción: el proceso de dominación y los hombres que lo llevan a cabo son percibidos como un todo monolítico, y mostrarse benevolente con un pequeño grupo de ellos se percibe como una capitulación ante el opresor. Reducir la distancia de seguridad con el mundo de los dominadores, con sus instituciones y sus conocimientos, significa abrir una falla que luego será difícil de cerrar, abandonar la resistencia ante la violencia que, en diversas formas, caracteriza las intervenciones de los colonos. Para Fanon, esto explica que las figuras representativas de autoridad (el médico, el gendarme, el ingeniero, el profesor) sean vistas como diferentes máscaras bajo las que se oculta la presencia del ocupante, lo que las hace indistinguibles de los colonos en su conjunto. De ahí la desconfianza o incluso la abierta hostilidad que caracteriza la relación del paciente con el médico. Tratar una enfermedad significa, antes que nada, ir al hospital de los blancos, ponerse en manos del adversario, y hacerlo en una situación en la que uno mismo, enfermo o inconsciente, se encuentra en una situación de debilidad e impotencia. Por todo ello, «cuando el colonizado escapa al médico y conserva la integridad de su cuerpo, piensa que ha salido vencedor de una fuerte lucha».[46] La huida es la única estrategia que el enfermo tiene a su alcance para sustraerse a un poder que lo excluye y ante el que se siente indefenso. Pero lo que hace insuperable esta desconfianza no es únicamente la distancia cultural, la pertenencia genérica del que cura a un universo de valores diferentes, a otro

mundo que sólo se conoce por la violencia que impone sobre el mundo del enfermo; además, el conocimiento médico también está bajo sospecha como portador él mismo de su propia violencia, relacionada con la supervivencia misma del sistema colonial. La ciencia médica ha contribuido más que ninguna otra cosa a perpetuar la idea de una minoría eterna en el Tercer Mundo, fundándola sobre datos «biológicos» y «científicos», proporcionando una coartada y haciendo aceptable la idea de que la presencia de la misión colonizadora de los países occidentales es necesaria para salvar a los colonizados. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon afirma que, para evitar que se vuelva a subestimar por enésima vez al *hombre negro*, hay que dejar de considerarlo un mero objeto del discurso médico y hablar de él como un sujeto, como parte activa de un proceso de rehumanización.

Fanon analiza la llamada *patologización del conflicto* entre colonizado y colonizador (el primero se rebelaría porque está «naturalmente» inclinado a la violencia y a la crueldad, porque es un «salvaje») teorizada por estudiosos como Mannoni, Porot, Aubin y Carothers. Se detiene especialmente en el estudio de Carothers[47] sobre el movimiento Mau Mau. En este trabajo, Carothers intentaba analizar el movimiento revolucionario keniano y ofrecer soluciones para pacificar el país y resolver el problema que había provocado la insurrección de los colonizados. En su estudio no duda en definir a los rebeldes y, en particular a sus líderes políticos e intelectuales, de «criminales psicópatas» para los que no hay posibilidad alguna de reeducación, proporcionando así apoyo ideológico a una represión agresiva, ya que los kenianos rebeldes estarían «irremediablemente» locos.

Carothers compara al *africano normal* con un *europeo lobotomizado* y define la rebelión de la población keniana como la expresión de un complejo inconsciente de frustración, que se une a la ineptitud y a la disposición del africano a cierta impulsividad violenta. Según él, no se puede intentar cambiar esta tendencia natural, así que hay que sofocarla mediante la fuerza. En el texto de Carothers no se menciona nunca que los rebeldes kikuyu conocidos como Mau Mau (así los llamaron los servicios secretos británicos) fueron expulsados de sus tierras, reducidos a la esclavitud, encerrados en campos de concentración y exterminados; para él, son simplemente salvajes, incapaces de abrazar la civilización y de aceptar sus reglas. Son criminales (se dice que agresivos, sanguinarios e incluso caníbales) que, una vez capturados, se clasifican según su «nivel de peligrosidad»: a los que simplemente apoyan la guerrilla se les asigna el color blanco, a los militantes menos contumaces el

gris y a los más determinados el negro. Entre los detenidos, quien estaba dispuesto a colaborar con los ingleses podía pasar de una categoría a otra y gozar así de condiciones de detención menos restrictivas. Mientras tanto, Kenia era ocupada, saqueada y humillada, y se sometía a la población a un control y una represión atroces. Todo esto tampoco se menciona ni siquiera de pasada en los manuales de psiquiatría, en los que en cambio sí podemos encontrar páginas dedicadas a la descripción de la forma de los lóbulos frontales de los kenianos, a la crueldad de los indígenas y a sus rituales salvajes y primitivos.

¿Qué implicaciones tienen estas historias en el plano político? ¿Cuáles son los efectos de estas representaciones en el inconsciente del negro? Entre estas dos preguntas sobre el mundo y el hombre se sitúa la reflexión de Fanon, que aúna elementos de la filosofía existencialista, de crítica política y de la psiquiatría.

Las teorías de Carothers y del pensador martinicano se oponen en casi todo menos en una cosa: las observaciones de ambos sobre el Mau Mau no hacen más que confirmar que los colonizados, explotados y maltratados no pueden considerarse realmente sanos. Pero mientras la psiquiatría precedente sugería, de manera más o menos velada, que la curación y la «normalización» del colonizado tenía que pasar por la asimilación, por la adhesión al modelo propuesto por los colonizadores, y por la sumisión pacífica y voluntaria, para Fanon, en cambio, sólo el rechazo radical y el intento de emancipación de ese modelo puede considerarse terapéutico. Fanon interpreta la psicopatología del negro, del árabe, del colonizado, no como algo que existe por sí mismo, sino como el resultado de la acción colonial.

Pero el martinicano no sólo pone en el punto de mira a los académicos que han contribuido a crear una base teórica para que el colonialismo parezca aceptable, o incluso bueno para los oprimidos. Fanon también se preocupa por la actividad cotidiana de los médicos en los territorios colonizados. De hecho, compara al médico europeo en el curso de la lucha por la independencia argelina con un «criminal de guerra», ya que, con

> su comportamiento, ha decidido excluirse del círculo protector que tejen alrededor de él los principios y los valores de la profesión médica.[48]

Fanon destaca que muchas veces es imposible distinguir a un médico de un miembro del ejército, y no sólo porque las dos figuras gocen de una

autoridad procedente de la misma fuente, sino porque sus funciones y las acciones concretas que realizan son a veces casi idénticas. La ciencia médica, cuya «única» culpa había sido durante los años de la colonización la de dar cobertura teórica a los colonizadores, se convierte, durante la lucha por la independencia nacional argelina, en un auténtico instrumento de guerra. Ya no se trata «sólo» de mantener que los argelinos son inferiores física o psíquicamente, privándoles con ello de cualquier confianza en sus propias posibilidades para autogobernarse, sino de reducirlos lo más rápidamente posible a un estado de impotencia y de sumisión física y mental. Entre las torturas y la violencia recibidas por los rebeldes argelinos (violencia visible) y la incomunicación que caracteriza la relación entre el médico blanco y el paciente colonizado que Fanon describe en «El síndrome norafricano»[49] (una violencia simbólica, invisible) hay una manifiesta conexión y continuidad. En esta obra, el psiquiatra martinicano describe la suspicacia y la incomunicación radical que caracterizan la relación entre el médico y el paciente en el curso de una banal visita médica. Salvo lesiones o síntomas manifiestos, el personal médico se muestra escéptico sobre la existencia real del dolor explicado por el paciente; la descripción suele ser imprecisa y genérica, y el paciente experimenta malestar en todo el cuerpo y en todo momento: en la barriga, en la cabeza, en el corazón, de noche, durante el día. Una vez terminada la visita, el enfermo decide no seguir el tratamiento que le han prescrito, o lo sigue a su manera, tomando, por ejemplo, las dosis de medicina de un mes en una sola toma. Cada árabe se convierte así, para cada médico francés, en un seudoenfermo, en un enfermo imaginario. Pero si para el médico cada visita no hace más que aumentar su cansancio y su convicción de que uno «no puede fiarse» de los árabes, de que «son todos iguales», para el paciente árabe cada médico es un verdugo potencial, una presencia hostil, un enemigo. Lo que Fanon intuye —médico blanco por formación, pero también colonizado de piel negra por nacimiento— es que aquí no se trata de descubrir qué enfermedad aflige al norteafricano, sino de constatar que él mismo es su propia enfermedad: su cuerpo aterido, fatigado, rechazado y despreciado es el mal que lo devora. Este cuerpo que pide ser escuchado y reconocido en su sufrimiento tiene que soportar el peso de otros miles de cuerpos que lo han precedido en una fila interminable que, a través de los siglos, lo ha conducido ante el hombre blanco. Su enfermedad es lo que Fanon denominará irónicamente el *síndrome norafricano*. Es el síndrome que aflige al que, reducido a mero objeto, se siente objeto; es el virus que Occidente ha inoculado en los colonizados. Después de asistir a estas charlas

sin sentido, a ese desfile infinito de pacientes incapaces de expresar en palabras su propio malestar y de médicos incapaces de curar, Fanon concluye que todo eso no se trata de un error absurdo, sino que forma parte activa del proceso de deshumanización; se da cuenta de que el sistema no es neutral, sino que es un instrumento de legitimación y un arma de la ideología racista que está envenenando su mundo.

Esta sensación se vuelve, como habíamos dicho, aún más radical en Argelia, donde el poder médico y psiquiátrico se expresan en toda su fuerza, hasta el punto de que Fanon afirmará crudamente que la figura del torturador y la del médico terminan por superponerse.

Para entender la desconfianza del paciente argelino en su relación con los médicos franceses (huelga decir que en la colonia no había médicos argelinos, sino sólo europeos), para comprender por qué cada compresa y cada inyección entrañan, en el imaginario del colonizado, el mismo peligro que un veneno, por qué cada pregunta formulada durante la visita es percibida como una versión de la relación entre torturador y torturado, para entender todo esto, en definitiva, basta con leer las páginas en las que Fanon describe el método de administración del «suero de la verdad» a los miembros del FLN prisioneros del ejército francés. Para superar los recelos de los guerrilleros, a los que ya se ha sometido a torturas durante días, los médicos se presentan de forma amistosa. Hablan durante un rato de su trabajo y de su papel en las cárceles, manifiestan su simpatía hacia el prisionero y le dicen que, éticamente, debido a su profesión, ellos no pueden alinearse con ningún bando, que son independientes. Cuando el guerrillero ya no se muestra tan suspicaz, empiezan a administrarle gradualmente medicamentos y tónicos que le provocan una rápida recuperación. Tras cuatro o cinco días, una vez que el paciente confía en ellos, se le aplica la inyección de pentotal sódico y empieza el interrogatorio.

A partir de esta descripción no es difícil entender por qué es imposible creer que los médicos pueden ser una figura imparcial y neutral en el contexto colonial, en el que la violencia está siempre en primer plano de forma clara y directa; los médicos, al contrario, más bien son un peligroso salvoconducto para que la violencia entre en la mente y en las casas de los colonizados. No en vano, incluso cuando el médico que vive en Argelia no interviene directamente en los interrogatorios y las torturas, forma parte de los

opresores; es un médico accidental, su principal ingreso no proviene de su profesión sino de la propiedad de tierras o de ganado.

Se puede afirmar que en *Piel negra, máscaras blancas* (que Fanon escribe en Francia, a partir de su experiencia en Martinica, donde había nacido y crecido, en un ambiente de colonialismo «suave») los principales elementos que su análisis establece en la relación entre médico y paciente son todavía la incomunicación, la desconfianza y la incomprensión. Aunque el psiquiatra martinicano apunta que la solución a esta conflictiva relación debe resolverse en un plano estructural (en la transformación concreta de las condiciones de dependencia material y psicológica de los colonizados respecto de los colonos), en algunos pasajes Fanon aún mantiene esperanzas en ciertas formas de conciliación y de mediación, en la idea de que el uso de nuevas terapias y un nuevo enfoque médico pueda, aunque sea de forma parcial, proporcionar una oportunidad a esta comunicación ausente. Pero cuando llega a Argelia y presencia la encarnizada y violenta lucha entre colonizadores y colonizados y comprueba sus efectos tangibles, visibles de inmediato, y cómo se desarrolla sin disimulo, sin máscaras, el tono y el sentido de su discurso sobre la relación entre médico y paciente cambia por completo. Durante su período en el Hospital de Blida se propone encontrar un método diagnóstico y terapéutico no eurocéntrico, capaz de adaptarse a las otras culturas, lo que lo lleva a configurar el plan y el sentido de su actividad como médico e intelectual. La disputa entre las terapias «tradicionales» y las terapias más innovadoras (respetuosas con el contexto del paciente y con la diversidad cultural) deja de ser el objeto principal de sus reflexiones.

Ahora, en la última etapa de su vida, lo que preocupa a Fanon es la posibilidad misma de que exista una terapia.

De modo que el martinicano da un paso atrás y analiza en primer lugar las condiciones en las que tiene lugar el encuentro entre médico y paciente. El trasfondo trágico de este desencuentro no es simplemente la desconfianza y la incomunicación, sino también (especialmente en el caso de los trastornos mentales) la contradicción irreductible que subyace en él: lo que hace enfermar al paciente es el contexto colonial mismo, y ninguna terapia será eficaz si el contexto no cambia. Ni siquiera un médico como Fanon, que simpatizaba mucho con la causa de la independencia argelina, podía superar la ambigüedad intrínseca de una terapia psiquiátrica en un contexto tan agitado. No se trata de que los pacientes sean capaces de confiar en los

médicos aunque estos prediquen la inferioridad y la condición permanentemente patológica de los propios pacientes; no se trata de que aprendan a distinguir al médico que tortura del médico que cura; se trata, como subraya Fanon cuando habla de su decisión de abandonar la práctica psiquiátrica para concentrar todas sus fuerzas en el compromiso político con la causa argelina, de entender cuáles son las «condiciones» sociales e históricas para que la sanación no termine contribuyendo, voluntariamente o no, a la manipulación y al sometimiento de los oprimidos. Es decir, se trata de averiguar si es posible imaginar, en un contexto de dominio absoluto, una cura que no prolongue esa situación de dominio. Simone de Beauvoir contará con notable intensidad en su libro de memorias *La fuerza de las cosas* que Fanon había descubierto que el objetivo teórico de su profesión y la realidad no podían conciliarse:

> Durante un año sirvió a la revolución sin abandonar su puesto. Alojó en su casa y en el hospital a dirigentes de los guerrilleros, les proporcionó medicamentos, enseñó a los combatientes a curar sus heridas, formó equipos de enfermeros musulmanes. De cada diez atentados fracasaban ocho porque los «terroristas», aterrorizados, se hacían notar inmediatamente y fallaban. «Esto no puede ser así», dijo Fanon. Había que formar a los *fedayines*: y con el acuerdo de los dirigentes se encargó de ellos. Les enseñó a controlar sus reacciones en el momento de poner una bomba o de lanzar una granada y también qué actitud psicológica y física podría ayudarlos a resistir mejor las torturas. Al salir de esas lecciones iba a cuidar a un comisario de policía francés con agotamiento nervioso porque había «interrogado» demasiado; esta contradicción se le hizo insoportable.**[50]**

Con una carta dirigida al ministro residente en 1956, el psiquiatra martinicano decide abandonar el Hospital de Blida:

> Aunque las condiciones objetivas de la práctica psiquiátrica en Argelia fuesen ya un desafío a la sensatez, me habría parecido que deberían emprenderse los esfuerzos necesarios para volver menos vicioso un sistema cuyas bases doctrinales se oponen cotidianamente a una auténtica perspectiva humana.

La decisión de abandonar la profesión médica, como enfatiza él mismo, no deriva de la impotencia, de la percepción de estar destinada a la derrota, sino del optimismo:

> Llega el momento en que la tenacidad se torna perseverancia mórbida. La esperanza, entonces, no es más la puerta abierta al porvenir sino al mantenimiento ilógico de una actitud subjetiva en ruptura organizada con la realidad.**[51]**

La psicoterapia institucional

La teoría de la psicoterapia institucional se desarrolló a partir de la década de 1950 como una revisión del enfoque clásico de la terapia psiquiátrica, reinterpretada a partir de la influencia de Freud y Marx y del análisis de dos formas de alienación, mental y social. Esta nueva visión, elaborada, entre otros, por Jean Oury, Jean Ayme, Hélène Chaigneau, Jean Colmin, Roger Gentis y Francesc Tosquelles (el maestro y guía de Fanon en sus años de especialización en Francia) se basa en el establecimiento de un nuevo tipo de relación terapéutica con el paciente. El hospital ya no debe concebirse como una institución casi carcelaria, caracterizada por el aislamiento del paciente y por la privación de libertad, en el que el personal médico y los enfermeros asumen un papel cercano al de guardianes o inquisidores, sino que debe facilitar una relación lo más libre y dinámica posible entre el personal y los pacientes.

El centro hospitalario tiene que convertirse también en un espacio de socialización, e incluso de juego, en el que se estimule al paciente y se le deje libertad para dedicarse a las actividades que más le gusten. La curación se concibe ya no como la adecuación a un estándar universal, igual para todos, de «normalidad», sino como un recorrido subjetivo, diferente para cada paciente, que se centra en la renovada capacidad del paciente para relacionarse con su entorno, con el personal médico y con los otros pacientes.

Es necesario que el enfermo disponga de libertad de movimientos en el interior y, hasta donde sea posible, también en el exterior de las instalaciones.

La cura no se concibe sólo como una terapia médica en un sentido estricto, sino que contempla la introducción de nuevos elementos en el mundo del enfermo, a menudo limitado. Por esta razón, no son sólo los médicos y los enfermeros los que se ocupan de los pacientes, sino también otras personas: profesores, jardineros, artesanos… Se trata de que todos transmitan sus conocimientos al enfermo y lo ayuden a «reconectar» de diversas

maneras con la realidad exterior. Muchos intelectuales, como el filósofo francés Félix Guattari, se prestarán a participar en estos grupos dedicados a la cura de los pacientes con trastornos mentales.

Los primeros pasos que lleva a cabo Fanon en Blida siguen los principios de la psicoterapia social e intentan reconstruir una cotidianidad basada en las relaciones humanas y las distracciones para los pacientes. Todo esto se organiza a partir de una revitalización de los espacios del hospital: algunos de los antiguos establos en desuso se transforman en espacios comunes, se organizan reuniones bisemanales en las que no sólo participan los médicos y los pacientes, sino también el personal no médico, y en las que se sugieren posibles mejoras y se discuten los pequeños y grandes conflictos e incomprensiones causados por la convivencia y por las difíciles condiciones (debido al mal estado de las instalaciones y a la falta de recursos) en las que viven todos los «habitantes» de Blida, sea cual sea su papel allí. Apenas un mes después de su llegada, Fanon propone organizar celebraciones navideñas: cantos, coros, motivos decorativos y representaciones religiosas animan el quinto pabellón. Enseguida se constituyen, asimismo, subcomisiones (formadas por los propios pacientes, a los que Fanon prefiere llamar «huéspedes», y los enfermeros) que se ocupan de organizar clubes de cine, juegos, conciertos, actividades deportivas, talleres de costura… Se crea también un semanario interno llamado *Notre Journal*.

Curarse y «normalizarse» en el contexto colonial

Tras haberse preguntado sobre el papel de los médicos en la curación de los pacientes, Fanon se pregunta también qué significa *curarse* en un territorio colonial, a qué tejido social hay que integrarse, con qué «normalidad» hay que relacionarse. «Normalizarse» en un territorio dominado significa, en primer lugar, mantenerse en un plano secundario, consentir la propia inferiorización. En el proceso de negación sistemática del otro ligado a la penetración colonial, los argelinos se convierten, junto a sus montañas, los camellos, los mosquitos y las palmeras, en parte del *decorado natural* que sirve de trasfondo a las acciones de los colonos, los auténticos protagonistas y dueños de aquel espacio. En el contexto colonial no hay necesariamente un único elemento al que pueda atribuirse la neurosis de los ocupados; lo que es determinante es el ambiente en el que se ven obligados a vivir, con esa violencia generalizada y cruel que genera en los colonizados la sensación de catástrofe permanente.

Los acontecimientos de Argelia son «la lógica consecuencia de una tentativa abortada de embrutecer a un pueblo»;[52] como sucede con la tortura, el esfuerzo de anular o de reducir a una caricatura la identidad y la cultura nacional del colonizado son leídas por Fanon como algo sistemático, intencional y estructural.

Y «si la psiquiatría es la técnica médica que se propone permitir al hombre no ser un extraño en su medio»,[53] en Argelia ha fracasado por completo: los habitantes de esa tierra empobrecida y saqueada se han convertido en enajenados permanentes, viven «en un estado de despersonalización absoluta», y para cambiar esta situación no basta, como hemos visto, con reformar desde dentro la institución psiquiátrica, puesto que no se puede pensar en humanizar en un contexto en el que todo contribuye a la deshumanización.

Sin embargo, para que el colonizado *se cure* tampoco basta con un cambio en el contexto. Según Fanon, para que el escenario del país colonial se vuelva verdaderamente humano es necesario que sean los propios colonizados los que provoquen ese cambio. Ellos deben impulsar su propia emancipación;

como sucede con el reconocimiento, la libertad auténtica no puede ser fruto de una concesión, sino sólo de la lucha, de una implicación en primera persona. La primera etapa consiste en sacar a la luz la violencia acumulada durante años de opresión; dejar de dirigirla hacia dentro, alimentando el odio y el desprecio hacia uno mismo y sus semejantes, los colonizados, y sacarla al exterior, hacia quien ha causado la opresión y el sufrimiento, los colonizadores.

Cuando aparece esta voluntad de ruptura, la proverbial indolencia de los colonizados, descrita en los manuales de psicología y antropología de la época, parece desaparecer de forma abrupta, dice Fanon; el mismo argelino que cumplía sus tareas perezosamente, que en cada gesto mostraba su desafecto e indiferencia ante lo que le rodeaba, adquiere de repente velocidad, fuerza y celeridad. Esto no sucede por una inexplicable mutación genética, sino porque «la lucha, al rehabilitar al hombre oprimido, desarrolla un proceso de reintegración», lo restituye al mundo y a sí mismo.

Es normal que esta fuerza aparezca ahora, cuando el oprimido se rebela; que la hubiera usado antes, mientras realizaba las tareas que le asignaban los colonos, habría sido una paradoja:

> En un régimen colonial, un *fellah* dedicado ardorosamente al trabajo, un negro que rechazara el descanso, serían simplemente individuos patológicos.[54]

La resignación, la abulia y la indolencia son los signos manifiestos de la alienación del colonizado, de su ser desposeído; radicalizando la reflexión sartreana, Fanon sostiene que el argelino sometido es un no-hombre, en cuanto que está privado de cualquier posibilidad de *acometer proyectos*. Detenido en un eterno tiempo presente, es un individuo bloqueado. Su pasado se ha vuelto grotesco por las caricaturas que hace de él el colono; por culpa de ellas, el colonizado ha cristalizado en una imagen estática y estereotipada. Su futuro no es otro que la eterna repetición. A partir de este análisis de la relación entre estos dos opuestos, la indolencia y la violencia, Fanon encuentra el único camino terapéutico posible para la neurosis del colonizado. Condenado a ser *cosa* en manos de los colonos (como hemos visto a propósito de la dialéctica del señor y el siervo), el colonizado debe romper el hechizo y empezar a moverse, a actuar. Al identificar en la indolencia más que en la violencia el síntoma de una conducta patológica y antisocial, Fanon da la vuelta a muchas de las reflexiones de los académicos que habían contribuido a elaborar una alteridad colonial ideal.

La terapia psiquiátrica, así pues, puede superar su ambigüedad, su doble condición de remedio y veneno, sólo cuando se desactiva el cortocircuito existente entre un mundo externo enfermo, en el que se niega la humanidad del individuo, y el ser humano que reclama su derecho a ser reconocido como sujeto. Esta superación, aunque tenga también un indudable componente individual, tiene que llevarse a cabo de forma colectiva, puesto que la condición primaria de la sumisión total es la soledad. El hecho de no verse reflejado en el otro, la incapacidad de captar lo que une a los hombres, lo que tienen en común, el aislamiento profundo… Todos estos factores impiden dar un sentido a la existencia y desatan la patología. El colonizado descrito por Fanon vive en la clandestinidad, exiliado en su propia tierra, cazado y perseguido, no se reconoce en nadie y no puede fiarse de nadie, está radicalmente solo. Pero esta soledad no es necesariamente la prueba definitiva de una inevitable derrota; puede significar también, además del punto máximo de la neurosis y la disociación, el fuego generador de una angustia productiva que lo empodere.

En la obra del filósofo martinicano (y en particular en su reflexión en el campo psiquiátrico, que, como hemos visto, nunca se separa del todo de la filosofía) el humanismo de Sartre y su corolario, según el cual «eligiéndome, elijo al hombre», se lleva hasta las últimas consecuencias: para Fanon, en el acto de elegir (que obtiene la legitimidad de su ser colectivo) no me elijo solamente a mí y a mi comunidad, sino que la construyo y la hago posible sobre los escombros de lo que antes fue.

La guerra de liberación argelina y los condenados de la tierra

Los condenados como sujeto político

Hemos dejado a Fanon tras escribir su carta de dimisión y en plena lucha clandestina por la liberación de Argelia del colonialismo francés. La dimisión no tiene efectos inmediatos, pero, después de unos meses, y también debido a la enorme expectación que causa su figura tras su discurso «Racismo y cultura» en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros celebrado en la Sorbona, en París, en 1956, Fanon es despedido. El próximo destino de su viaje (que lo ha conducido de la Martinica a Francia y a Argelia) es Túnez, ciudad que se está convirtiendo en la sede permanente de la dirección política del FLN, el movimiento que ha organizado la lucha armada y la propaganda política contra el colonialismo francés en Argelia. Fanon llega allí pasando por Francia, Suiza e Italia, junto a su esposa y al pequeño Olivier, nacido un año antes en Blida. Consigue trabajo en el Hospital de La Manouba y, en su tiempo libre, se dedica a la política, como redactor en el periódico *El Moudjahid*, órgano oficial del FLN, en el que publica, con su nombre y de forma anónima, numerosos artículos.

Su última y más célebre obra, *Los condenados de la tierra*, publicada poco antes de la muerte de Fanon, puede considerarse una especie de recapitulación, en el plano teórico, de las experiencias de aquellos años. Los temas que desarrolla en la obra y que constituyen la parte más importante de la herencia de la reflexión fanoniana son sobre todo dos: la teoría de la violencia (a la que dedicaremos el próximo capítulo) y la teorización del *condenado*, del colonizado, como sujeto revolucionario; esta teorización forma parte de una más amplia reelaboración de la teoría marxista clásica. Veamos, esquemáticamente, en qué consiste esta revisión, que el mismo Fanon define como una «distensión» y una «ampliación» de las categorías marxistas. Podemos identificar tres puntos clave en este proceso de

readaptación de la teoría de Marx (nacida en el corazón de Europa, en Alemania, por entonces la nación industrializada por excelencia) al contexto colonial, agrícola y subdesarrollado:

1. Según Marx, para que las condiciones revolucionarias estuvieran maduras era necesario que también el modo de producción (la forma en la que se gestiona el trabajo asalariado y se producen y distribuyen los bienes) también lo estuviera. Marx no imagina una revolución en un contexto, por ejemplo, rural, porque el arma por excelencia de la que disponen los sujetos revolucionarios —los proletarios, los obreros, los trabajadores— es la de intervenir, bloquear y controlar la producción (aunque, como destacará Gramsci en su célebre escrito *La revolución contra El Capital*, la Revolución de Octubre desmiente esta intuición, ya que se produjo en la Rusia de principios del siglo XX, una tierra sólo parcialmente industrializada). Además, añade Marx, las condiciones particulares del trabajo industrial son las que permiten desarrollar formas de contacto y comunicación para que los trabajadores se vean reflejados en los demás, se reconozcan entre sí, lo que hace que los proletarios se den cuenta de su fuerza y su potencial como grupo y que, en definitiva, tomen conciencia de clase. Para Fanon, la situación explosiva de las colonias, donde la violencia y la fuerza brutal del colonizador, día tras día, despojan al colonizado de su humanidad, provoca por sí misma una condición potencialmente revolucionaria.

2. De esta consideración se sigue el hecho de que la división nítida entre estructura (el modo de producción, el elemento económico) y la superestructura (el elemento ideológico y cultural), típica del sistema marxista clásico, no está tan definida en el contexto colonial: si el color de la piel, es decir, el racismo, ya determina mi condición social, la estructura y la superestructura están íntimamente ligadas y no es necesario actuar sobre la primera para modificar la segunda, sino que hay que atacar al mismo tiempo ambos aspectos. Hemos advertido antes este planteamiento en el discurso fanoniano al hablar de la terapia psiquiátrica y la locura: en la colonia no es posible la curación del enfermo mental si no es a través de un cambio simultáneo del contexto (material) y del individuo (en el plano cultural y existencial), y del mismo modo no será posible una revolución sin intervenir simultáneamente sobre los pilares que legitiman el sistema colonial y sobre su estructura social y económica.

3. El sujeto político revolucionario por excelencia, en el contexto colonial, por tanto, no es el obrero, el proletario, el trabajador, con su capacidad para intervenir y bloquear la producción, sino el colonizado, el *condenado*.

Pero ¿quién es el *condenado*? Condenado es aquel que *padece una condena*, aquel del que se abusa, al que se explota, pero también aquel al que se arrincona en las entrañas de la tierra, al que se sentencia a un infierno existencial en vida. Al conceptualizar y condensar la idea de este sujeto político, al trazar la línea divisoria que lo separa irremediablemente del blanco, Fanon ve una «ventaja» en esta situación infernal, en la ausencia total de mediación del contexto colonial. En Francia o en Martinica el rol del Estado, la ley, las costumbres, las buenas maneras, el sindicato o el partido podían desdibujar esa línea divisoria, una línea que podíamos imaginar trazada en tiza en el suelo, como las que hacen los niños para jugar a la rayuela; en Argelia, en cambio, la línea está trazada con sangre, y es impermeable a cualquier intento de eliminación. El fondo del conflicto sigue siendo el mismo, pero la forma es muy diferente, y eso no es poco. En un pensamiento en el que el hombre se hace a través de la violencia, la contraposición directa con su opresor, y la nitidez y la inmediatez de esta distinción se vuelve crucial.

En Argelia la clase de los trabajadores asalariados, en un sentido europeo, es muy minoritaria, y a menudo, como afirma Fanon, está «comprometida» con el colonialismo: se trata de funcionarios, chóferes, y lugareños que dependen de la economía colonial francesa y que no odian el régimen colonial porque esperan poder recoger algunas de las migajas del sistema. El resto, los campesinos, los pequeños artesanos, pero sobre todo también los pequeños delincuentes o los desempleados que han abandonado el campo y viven hacinados en los barrios de chabolas que se han ido levantando alrededor de las principales ciudades, son los que no tienen nada que ganar con el sistema colonial, que, de hecho, es el que les ha arrebatado todo. El sujeto revolucionario de la teoría de Fanon lo forman precisamente ellos, los desheredados, los que han sufrido la mayor parte de la violencia colonial y los que tienen más motivos para rechazarla y oponerse a los colonos.

Ellos forman lo que Marx había definido como «lumpenproletariado» o «subproletariado», son los «deshechos» de la teoría revolucionaria europea, los que no sirven para nada y que, en cambio, en la reflexión de Fanon se

convierten en los actores principales de la renovación y la transformación del país (en el plano político y colectivo) y del sujeto colonizado (en el plano existencial e individual). Al pasar a la acción para formar parte activa de un proceso de transformación, al decidir tomar la palabra, «esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia»,[55] el lumpenproletariado argelino al completo lleva a cabo una profunda mutación. Si cuando estaban subordinados al régimen colonial actuaban como una masa informe, sin rumbo ni propósito, devorándose unos a otros, al enfrentarse a un enemigo común, «también las prostitutas, las sirvientas que ganan 2000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse».[56] Fanon no se hace ilusiones sobre la participación en el proceso revolucionario del subproletariado. Sabe que, precisamente porque son el eslabón más débil, sometido a mayor presión, son también los más «chantajeables» y pueden ser «comprados» por el adversario, y que, al estar poco presentes en las organizaciones políticas implantadas en el territorio, su violencia puede modelarse como una furia ciega que se dirija contra los objetivos equivocados (contra otros colonizados en vez de contra los colonizadores). Pero, al mismo tiempo, Fanon sabe que los *condenados*, este sujeto inestable y complejo, son también la única esperanza para liberar Argelia, el único «material humano» con el que se puede contar, y en cierto modo también el mejor, porque es el más explotado, el más enfadado, el menos dispuesto a transigir con una solución a medias o a dejarse embaucar por la verborrea de los colonos.

Hay otra característica que destaca en la caracterización del sujeto político que realiza Fanon: la importancia que otorga a las mujeres en el proceso de liberación anticolonial.

Doblemente sujetas a la violencia del colonizador, las mujeres argelinas son, para Fanon, el verdadero motor de la revolución. Para entender las raíces de este fenómeno hay que echar la mirada atrás y explicar la concepción que los colonos franceses tenían de las mujeres y la campaña contra el velo que caracterizó la década de 1950 en Argelia, el período más tenso de la Guerra de Liberación.

> Si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres; es preciso que vayamos a buscarlas detrás del velo en que se esconden, en las casas donde las oculta el hombre.[57]

Para penetrar en profundidad en el tejido de la sociedad argelina y doblegar la resistencia, el colono francés decide empezar por las mujeres: son perseguidas, acosadas como animales obligados a huir de los cazadores, forzadas a esconderse. Hay que buscarlas tras el velo, privarlas de cualquier barrera de protección, capturarlas, dejarlas al descubierto, desnudas e indefensas.

Para la mujer argelina, más que un símbolo de carácter religioso o cultural, el velo representa una barrera, un lugar tras el que protegerse de la mirada occidental que intenta atisbar bajo sus vestidos la forma de sus cuerpos.

> Despojar de su velo a esta mujer es exhibir la belleza, desnudar su secreto, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura.[58]

Por estas razones la campaña de occidentalización de la Argelia francesa tuvo en su lucha contra el velo uno de sus puntos centrales: privar del velo a las mujeres colonizadas significaba hacerlas metafóricamente disponibles a los deseos de los colonos y derribar sus resistencias en el ámbito social y cultural; obligarlas, en definitiva, a una mutilación de la identidad propia. Desde un punto de vista simbólico, a la penetración sexual le corresponde la colonial, y viceversa.

Lo que hace que el velo resulte tan atractivo y al mismo tiempo tan confuso, tan inquietante, es su capacidad de inversión simbólica: el colono pasa de ser el que inspecciona a ser el examinado; con el velo, él es observado sin poder observar. Necesita desgarrar el velo para poder distinguir los rasgos de quien lo mira, para hacer que la observadora tenga que disimular, que bajar la cabeza, que limitar su expresión facial y sus movimientos. Esta interminable sucesión de ojos, todos iguales, que pertenecen a rostros a los que no pueden catalogar como bellos o feos, como jóvenes o viejos, como dóciles o rabiosos, desconcierta al colono, que por primera vez se siente rodeado.

La violencia sexual y la necesidad de desgarrar el *haik* del rostro de las colonizadas derivan, así pues, de la necesidad de restablecer el orden entre quien mira y quien es mirado, de transformar los espectros negros de su propia conciencia malvada en personas de carne y hueso a las que se puede maniatar, vendar, amordazar y violar. Quisiera tener esa mujer a su alcance y convertirla en un eventual objeto de posesión.

> Esta mujer que ve sin ser vista frustra al colonizador. No hay reciprocidad. Ella no se exhibe, no se da, no se ofrece.[59]

La privación del velo (publicitada como una forma de liberación de las mujeres de la barbarie y el oscurantismo de sus hombres y usada como prueba a favor de la idea de que la intervención francesa es el único instrumento capaz de despertar y civilizar a la sociedad argelina) muestra la clara intención del colono de someter y poseer no sólo a las mujeres, sino también a los hombres colonizados, arrebatándoles su rol tradicional de guía y referencia. Fanon relata las presiones, la violencia psicológica y el conflicto moral que padece el argelino obligado por su patrón a exponer a su esposa, a llevarla con él fuera de casa sin velo.

Cada mujer vestida a la manera occidental representa un paso adelante en la conquista forzada de la sociedad argelina.

> Muchachas del servicio doméstico amenazadas con perder su trabajo, pobres mujeres arrancadas de sus hogares, prostitutas… son conducidas a la plaza pública, y despojadas simbólicamente de sus velos al grito de: «¡Viva Argelia francesa!». […] Espontáneamente y sin consignas, las mujeres argelinas, que desde hace tiempo abandonaron el velo, vuelven a usar el *haik*, afirmando así que no es verdad que la mujer se libera por una simple invitación de Francia y del general De Gaulle.[60]

El velo representa, desde el punto de vista occidental, la línea divisoria que separa a los colonizados de la consciencia y la conducta occidentales, y es la prueba material de que, sin la intervención del colonizador, el colonizado no sería capaz de alcanzar la modernidad. Desde este punto de vista, quitarse el velo representaría para la mujer y para el hombre que la acompaña (el padre, el marido, el hermano) una especie de rito de paso, la prueba final de su maduración, de su aceptación de los valores del colonizador y del rechazo de los propios. Para el colonizador, la mujer privada de velo es un trofeo de caza, pero también es la base de la construcción ideológica sobre la que se sustenta su proyecto de conquista, es la demostración de que tiene y siempre ha tenido razón, de que si no fuera porque él lo empuja, el mundo dejaría de girar.

La transformación de la forma de vestir y de las costumbres impuesta por los franceses se presenta como un acto puramente externo, que encierra a la mujer en un nuevo rol (diferente del anterior, pero presa igualmente, al fin y al cabo); su emancipación y su igualdad formal y jurídica queda siempre en un segundo plano. A esta ofensiva, el colonizado opone el culto al velo como

un rechazo frontal a la civilización occidental en su conjunto, como un signo de dignidad y orgullo.

El velo ya no es sólo un símbolo del apego a la cultura propia, sino que se convierte en un arma con la que se intenta recuperar la capacidad de actuar y de decidir por uno mismo.

El cuerpo de la mujer argelina cambia según las necesidades de la lucha: a veces sin velo, para pasar desapercibida mientras lleva mensajes e instrucciones para los combatientes del Frente Nacional de un lado a otro del barrio europeo de su ciudad; a veces con velo, para poder esconder armas y explosivos. Pasear sin velo es para la argelina como aprender a caminar por segunda vez, necesita reajustarse a la distancia que la separa de los objetos y de las otras personas, tiene la

> impresión de cuerpo desgarrado y lanzado a la deriva: los miembros parecen alargarse indefinidamente. Cuando la argelina cruza una calle, durante mucho tiempo se equivoca sobre la distancia exacta que ha de recorrer. El cuerpo, sin el ropaje tradicional, parece escaparse, irse en pedazos. Existe la impresión de estar mal vestida, desnuda. La carencia es una falta súbita que se vive con gran intensidad, sentimiento angustioso de estar incompleta, de romperse y desintegrarse.[61]

La luchadora debe también desafiar la hostilidad y los prejuicios de su comunidad; puede que un vecino o un amigo la vean y le cuenten a su padre o a su hermano que pasea vestida al modo occidental, sin vergüenza y sin miedo, lo que la obliga, por primera vez, a tener que explicarse y justificar sus razones, a tomar, al fin, la palabra.

En la fase más dura de la Guerra de Liberación aumentan los controles y se empiezan a aplicar también a los que visten al modo occidental y, al mismo tiempo, los rebeldes tienen más necesidad de transportar materiales explosivos por el territorio. Ello provoca un cambio de táctica, y la función del velo también se modifica: ya no es una prenda para esconder el cuerpo a la mirada escrutadora del colonizador, ni el manifiesto de la pertenencia religiosa o cultural. Ahora es una auténtica arma de combate.

El cuerpo se convierte en un instrumento, pero ahora en manos de las argelinas, que lo vuelven maleable, capaz de pasar de la sensualidad para eludir la vigilancia del colonizador y llamar su atención a una transparencia absoluta que le permite confundirse en la multitud oscura de miles de *haik* idénticos. Ese velo que había sido la obsesión del ocupante, el objeto

inquietante de su deseo, que lo atraía y por el que, al mismo tiempo, sentía rechazo, se convierte ahora en un instrumento de lucha.

Fanon no entra a valorar ni emite juicios de valor sobre esta *tradición* ni sobre la rígida *separación por sexos*: el fenómeno del velo es analizado sólo con relación a la voluntad de prohibirlo por parte del colonizador, y no de forma independiente; lo que interesa a Fanon es el nuevo uso que la mujer aprende a hacer de su cuerpo y la nueva dialéctica que establece con el mundo a través de él.

Hemos visto que la mujer y el lumpenproletariado, es decir, los colonizados que se encuentran en las condiciones más terribles y difíciles, son para Fanon los más adecuados y los mejor preparados para enfrentarse al colonizador; son los sujetos políticos revolucionarios por excelencia. Veamos ahora la segunda parte de su teoría, en la que prevé que el instrumento de esta liberación no sea el «trabajo» (como habían teorizado, desde perspectivas muy diferentes, Marx y Hegel), sino la violencia.

La independencia de Argelia

La historia de la relación entre Francia y Argelia está marcada desde el principio por el conflicto, la resistencia y la lucha. Cuando, a partir de la década de 1830, Carlos X de Francia decidió iniciar la conquista de los territorios argelinos, el emir Abd al-Qádir organizó la resistencia de los bereberes, que lucharon contra los franceses durante casi veinte años.

De hecho, los franceses no consiguieron imponerse hasta finales de la década de 1840, cuando finalmente pudieron confiscar tierras, expandir su dominio colonial y los ciudadanos franceses se establecieron de forma permanente en esas regiones.

Se crearon leyes fuertemente restrictivas para los argelinos, privados de sus tierras y propiedades: no podían reunirse públicamente, ni tener armas, y para viajar fuera de las regiones en las que vivían tenían que pedir permisos temporales a las autoridades francesas. Habría que esperar hasta los años 30 del siglo XX para encontrar una segunda oleada de resistencia argelina. A causa de las enormes diferencias de las condiciones de vida de los argelinos y los *pieds-noirs* (los franceses que se habían establecido en la colonia) empezaron a surgir focos de rebelión, se difundieron publicaciones clandestinas y se formaron grupos políticos que, de forma encubierta, difundían ideales anticoloniales e independentistas.

En 1954 estas fuerzas de oposición, cuyos líderes solían ser socialistas, se organizaron en el CRUA (Comité Revolucionario de Unión y Acción), que más tarde se convertiría en el FNL (Frente de Liberación Nacional), que contaba con amplios consensos y un gran apoyo entre la población árabe. A partir de 1957 (fecha de la «batalla de Argel», en la que se basa la famosa película de Gillo Pontecorvo), y a causa de la fortísima represión del ejército francés contra los miembros del FNL, sus seguidores y, a menudo, contra el conjunto de la población civil, esta resistencia clandestina y los atentados esporádicos contra objetivos militares se transformaron en una guerra civil, librada palmo a palmo en los

callejones de la *casbah*, en las zonas agrícolas y en gran parte del territorio argelino.

En 1962, después de años de guerra civil y de un referéndum en el que la población apoyó por amplia mayoría la independencia de la colonia, Argelia se convirtió en una nación independiente: Fanon, que murió de leucemia unos meses antes, no pudo asistir a la liberación de la tierra por la que tanto había luchado.

Teoría de la violencia

Para analizar la función de la violencia como clave de la relación entre dominado y dominador (la relación entre colonizado y colonizador, de hecho, se basa en la violencia que el segundo inflige al primero, en el plano psicológico o en el plano material) es necesario enmarcarla antes en el contexto más amplio del proceso de constitución de los *condenados* de la tierra como individualidades independientes, es decir, que ya no construyen su identidad respecto al modelo blanco.

La teoría de la violencia en Fanon no se desarrolla en un único nivel, sino en varios. Examinémoslos.

- La violencia es, en primer lugar, *una fuerza reactiva*: es denuncia y respuesta a un sistema injusto de dominación absoluta. El colonizador tiene que recibir lo que ha sembrado: en el proyecto (político y terapéutico-psiquiátrico) de Fanon los colonizados tienen que dejar de pelearse entre ellos y dirigir su rabia hacia quien los ha condenado a una existencia de sufrimiento y humillación.

- Pero la violencia asume también una segunda función, un carácter progresivo y constructivo. Es la fuerza que hace humanos y libera a los *condenados*, y es la única salida posible al sistema de sobreexplotación. Enseña a los dominados que pueden usar sus manos y alzar sus voces sin tomar en cuenta los deseos y exigencias de los opresores:

Si tú no reclamas al hombre que está en ti, ¿cómo quieres que suponga que reclamas al hombre que está en ti? Si tú no quieres al hombre que está en ti, ¿cómo creería yo en el hombre que quizá está en ti?**[62]**

> La violencia se transforma en una *fuerza revolucionaria* y política en cuanto constituye el acto fundacional de un nuevo mundo, así como el punto de partida de un proceso de subjetivación, de emancipación y de organización política. En este sentido, la violencia es también una fuerza terapéutica que recompone al individuo, lo sana, lo saca del cortocircuito de lo locura, la inferiorización y la alienación.

A pesar de que a menudo se ha retratado a Fanon como apologista y profeta de una especie de violencia mística, entendida como fuerza

purificadora abstracta, lo cierto es que desde sus primeros escritos sobre el acto violento se renuncia a la exaltación pura de la violencia y se la trata con desconfianza, como un arma de doble filo, como algo *peligroso* más que simplemente *redentor*. El pensador martinicano no analiza la violencia de forma abstracta, sino como producto de un contexto específico, la explotación y la alienación colonial, como dirá Sartre en el prefacio de *Los condenados de la tierra*:

> Y no vayan a creer que una sangre demasiado ardiente o una infancia desgraciada le han creado algún gusto singular por la violencia: simplemente se convierte en intérprete de la situación: nada más.

La violencia no es una fuerza que emerge de forma espontánea, sino que hay que dirigirla, hay que canalizarla para que se convierta en fuerza histórica capaz de transformar al individuo y, al mismo tiempo, las estructuras económicas y sociales.

Es evidente que, para Fanon, hay que rechazar firmemente la idea de que se vive en un mundo justo, un mundo que niega, además de la violencia, los mecanismos que la han generado. Así, la exaltación de la lucha contra los blancos y de la destrucción del espacio colonial debe entenderse, más que como una posible salida del colonialismo y la construcción de una igualdad no formal, como *denuncia* del hecho de que el ser humano se ve obligado a vivir en un *mundo inaceptable*.

El sentido de la violencia es el de romper la normalidad, el de revelar lo que la ideología colonial intenta controlar y esconder. Es desde esta óptica desde la que Fanon muestra su desconfianza en las doctrinas de la no-violencia, no porque sea partidario de la violencia a toda costa, sino porque, en el contexto en el que vive y lucha, la renuncia del colonizado a las armas no implicaría en modo alguno una mejora de su situación de sufrimiento moral y material.

La no-violencia, el intento de resolver el problema colonial «en torno al tapete verde de una mesa de juego», sería, para Fanon, algo que favorecería al colonizador y que contribuiría a la mistificación de la realidad.

Fanon expresó esta posición en varias ocasiones, sobre todo en el caso concreto de la Conferencia de Accra, donde rechazó las tesis pacifistas de Kwame Nkrumah, inspiradas en el gandhismo, que el filósofo martinicano

consideró que estaban apoyadas estructuralmente por los sectores burgueses de los pueblos subdesarrollados para lograr una coartada ideológica que justificara sus pactos con los colonizadores. La lucha armada, que Fanon propone como el principal instrumentó para la abolición del sistema colonialista, tenía para él, entre otras ventajas, la de eliminar automáticamente a las franjas menos radicales de la lucha por la liberación y a los «oportunistas» que querían pactar con los colonizadores para obtener beneficios personales.

El martinicano afirma que, incluso cuando colonizado y colonizador se encuentran en una situación de paz aparente, se libra de forma subterránea una auténtica guerra (guerra para conservar o restablecer los confines de una nación, guerra por la existencia, el reconocimiento, la preservación o la afirmación de la identidad propia): quien rechaza la violencia del dominado que intenta liberarse de su yugo se alinea, implícitamente, con el opresor, al negar la existencia de este conflicto latente y permanente. El colonialismo, subraya, nunca soltará la presa voluntariamente, no hay que hacerse ilusiones respecto a ello: «el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello».**[63]**

El pensamiento de Fanon, de la acción y para la acción, junto con su generoso e incondicional compromiso, conforman una auténtica reflexión de trincheras: Fanon llama a los *condenados* a tomar las armas y no le preocupa no ser comprendido en Europa, ni entre los colonos. No se dirige a todos, sino a una única parte: la suya.

Imágenes que resultan extrañas a la mirada occidental, como la de Castro dando discursos en ropa de camuflaje, o el incidente de Nikita Jrushchov golpeando la mesa con uno de sus zapatos en una reunión de la ONU, para Fanon son trágicamente normales y perfectamente comprensibles para el colonizado, porque hablan en su misma lengua. El colonizado que sabe que está combatiendo en una guerra, que la transición entre colonialismo y descolonización se basa en las relaciones de fuerza, no se asombra ante las formas espartanas de los que tienen que representarlo; al contrario, más bien se sorprende ante las buenas maneras y la cortesía del que, mientras se presenta con esos modales educados, lo está dominando brutalmente y le está arrebatando toda dignidad.

La crítica de Hanna Arendt

Hannah Arendt

La teoría de la violencia de Fanon, entendida como una fuerza regeneradora de lo humano, encuentra numerosos seguidores (como veremos más adelante, por ejemplo, entre los activistas del movimiento Black Power), pero también muchos detractores. Entre los más ilustres críticos de Fanon se encuentra la filósofa alemana Hanna Arendt (1906-1975). Célebre por textos filosóficos fundamentales como *La condición humana* (1958) y *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt publica en 1970 un texto titulado *Sobre la violencia*, a raíz de las protestas que se habían producido a finales de la década de 1960 en Estados Unidos (país de adopción de la filósofa, que se había refugiado allí huyendo de la persecución de los judíos en la Alemania nazi).

En este volumen se reelaboran los conceptos de autoridad, poder, fuerza y violencia a la luz de las revueltas que habían caracterizado aquellos años y de la represión policial con la que se respondió a ellas. Arendt critica la teoría de la violencia de Fanon, y en particular la interpretación y difusión que Sartre hace de ella.

Para la filósofa alemana, la descripción fanoniana de la violencia como energía creadora remite más a procesos animales o naturales que humanos, y es engañosa:

> Además, mientras hablamos en términos no políticos, sino biológicos, los glorificadores de la violencia pueden recurrir al innegable hecho de que en el dominio de la Naturaleza la destrucción y la creación son sólo dos aspectos del proceso natural, de forma tal que la acción violenta colectiva puede aparecer tan natural en calidad de prerrequisito de la vida colectiva de la Humanidad como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal.**[64]**

Sin embargo, este razonamiento no se adecúa bien a la reflexión sobre la violencia del martinicano; en ninguno de los

textos de Fanon el valor poiético de la violencia se deriva de un supuesto origen natural: al contrario, siempre se la entiende como una fuerza humana y, en ese sentido, artificial, creada a través de un proceso, no preexistente.

El segundo punto criticado por Arendt se refiere a una de las cuestiones centrales de las que estamos hablando en este tercer capítulo: la adopción en la teoría de Fanon de un sujeto político tan poco «ortodoxo» como los *condenados*. Arendt comentará con dureza:

> ¿Quién podría denominar marxista a una ideología que ha puesto su fe en los «gandules sin clase», que cree que «en el *lumpenproletariado* hallará la rebelión su vanguardia» y que confía en que los «gánsteres iluminarán el camino al pueblo»?**[65]**

En este volumen el lector ya ha podido leer una explicación sobre de qué manera Fanon intenta ampliar las categorías del marxismo. Si ese intento, que incluye un cambio en el sujeto político revolucionario de referencia, hace que su teoría pueda definirse o no como marxista es algo que ya dejamos al criterio de cada lector.

Mientras Francia y los comunistas franceses (a los que Fanon criticará por su tibio apoyo al movimiento de liberación argelino) todavía debaten sobre el *grado de maduración* del argelino y sobre su capacidad para «gestionar sus propios asuntos» y sacar adelante su país y su economía, el argelino, dice Fanon, ya ha tomado las armas y se muestra dispuesto a cortar cualquier lazo con la madre patria. Esta discordancia, esta incapacidad de Occidente para percibir la realidad colonial, es una desgracia y al mismo tiempo una nada desdeñable ventaja con la que cuenta el colonizado.

Pero la violencia explícita del esclavo que quema la casa del amo y la plantación en la que se ha deslomado trabajando es mucho más que un simple aviso de lo injusto y alienante que es el sistema. La violencia se presenta bajo varias formas en las reflexiones de Fanon, y asume diferentes funciones.

La *primera forma* bajo la que se presenta, su carácter originario en el proceso de liberación del oprimido es, como hemos visto, la de la fundación del dominio colonial. La violencia determina las condiciones en las que el blanco y el negro se relacionan: se infiltra a través del desprecio y del miedo, y divide el mundo en dos. La violencia es, así pues, la condición natural de la dominación. No es necesario explicarla, demonizarla ni justificarla.

> El colonizado […] está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta.**[66]**

La brutalidad del colonizador, como hemos visto, se concreta en la negación de la humanidad del individuo al que ha sometido: el negro es una bestia, no un ser humano. A este desprecio del otro se le contrapone la que podemos considerar la otra cara de la violencia: el miedo. El colonizado es un ser amilanado, temeroso (de ahí viene su actitud, que es interpretada por los colonos como escurridiza y traicionera), que camina pegado a la pared y no mira a los ojos a su amo, que desea ser invisible (para que no se le pueda vejar ni castigar). Este terror agitado se transforma fácilmente en rabia, como destaca Sartre:

> Todavía ciego, abstracto, el odio es su único tesoro: el Amo lo provoca porque trata de embrutecerlo, no puede llegar a quebrantarlo porque sus intereses lo detienen a medio camino; así, los falsos indígenas son todavía humanos, por el poder y la impotencia del opresor que se transforman, en ellos, en un rechazo obstinado de la condición animal.**[67]**

El miedo, cuando se hace infinito e indefinido, cuando no puede atenuarse de ninguna manera, cuando no deja ninguna otra salida, se transforma

repentinamente en furia. Una vez que el colonizado ha percibido que el castigo al que está destinado es totalmente arbitrario, que no está ligado a lo que hace, sino a lo que es, entonces adquiere conciencia de que da igual cómo se comporte frente al colonizador, de que no tiene nada que perder. En ese momento es cuando el *condenado* se rebela, inmediatamente, naturalmente, sin necesidad de pretextos o justificaciones.

Para explicar la naturaleza de este tipo de violencia usaremos una de las novelas más importantes de un escritor que, como hemos dicho antes, guarda una estrecha relación, desde el punto de vista del análisis de la condición del negro y del colonizado, con el pensamiento fanoniano: Richard Wright.

Como muestra el autor en *Hijo nativo* (1940), el terror generado por la falta de relación entre blanco y negro no es sólo temor al sufrimiento, al castigo, sino que revela la incapacidad de encontrar el centro de la propia existencia, deriva de una absoluta falta de percepción de uno mismo. El individuo dominado se ha perdido a sí mismo, no consigue reconocerse en el reflejo del espejo que el colonizador le ofrece, que lo deforma y deshumaniza, pierde cualquier conciencia de los propios actos, no comprende el efecto de gestos que lleva a cabo mecánicamente, sin objetivo, sin capacidad de proyectarlos hacia el futuro. En *Hijo nativo,* el protagonista, un negro llamado Bigger Thomas, ahoga con la almohada a Mary, una joven blanca, hija del matrimonio para el que Bigger trabaja. El crimen es involuntario: Bigger simplemente intentaba acallar a Mary (que iba tan borracha que había tenido que llevarla a la cama) para evitar que la madre (ciega) lo descubriera en la habitación de su hija, lo que habría sido una situación difícil de explicar para un empleado negro. Bigger no mata por falta de alternativas, ni por deseo de venganza, sino simplemente porque, desacostumbrado a siquiera considerar que un acto suyo pueda influir de manera tangible en el curso de las cosas, no consigue medir sus propias fuerzas ni racionalizar su miedo. Pasa por el mundo como un elefante en una cacharrería, arrasando con todo, y destruye cualquier cosa que toca. Para intentar encubrir su crimen, decapita a la chica blanca, la desmiembra y quema el cadáver en el horno de la casa, sin maldad, sin mala intención. Su miedo parece mezclarse con ciertas dosis de candor, de inconsciencia. No ha habido nada en particular que provocara el desconcierto del protagonista ni que lo pudiera haber hecho sentir amenazado; Mary no había manifestado ninguna hostilidad hacia él, al contrario, lo había tratado con confianza y cercanía. Pero Bigger Thomas, aterrorizado por el mundo y

educado en la violencia, reacciona ante el mundo matando, mutilando, quemando.

La violencia puede entenderse, así pues, como una *reacción*, como un fenómeno derivado de algo. La fuerza desencadenada en la lucha descolonizadora no proviene sólo del deseo de venganza, de la ambición consciente de invertir los papeles entre víctimas y verdugos, del afán de convertirse en flagelo de los opresores. La violencia tampoco es solamente la prisión del colonizado, el único alfabeto que ha podido aprender de las lecciones del colonizador, y a través del cual puede expresar sus propias demandas, formular su propia justicia. El gesto violento es también, y en esto reside tal vez la actualidad y la originalidad del pensamiento de Fanon, el acto fundacional de un nuevo mundo; opera la fractura necesaria para hacer del colonizado un hombre. Fanon no se preocupa ni por un instante por discutir la legitimidad de las posibles matanzas de blancos por parte de los negros (como gesto de venganza, de revuelta, o simplemente como reacción espontánea a las vejaciones sufridas por parte de un individuo deshumanizado), la da por descontada y le parece perfectamente lógica. Pero esta forma de violencia reactiva, entendida casi como un reflejo, raramente se dirige contra los que la han generado (los colonizadores), sino que normalmente se consuma en disputas internas: los colonizados, denuncia Fanon, en el momento máximo de su alienación tienden a resolver brutalmente cualquier conflicto con otros colonizados, a pelearse entre ellos y a entregarse a la locura.

Esta fuerza reactiva interna en el contexto colonial, entendida como manifestación de la violencia acumulada y como forma de imitación de la crueldad del opresor, se insinúa en cualquier relación, contaminándola. Pero, con la maduración de las condiciones históricas, surge, junto a ella, otra forma de *violencia revolucionaria*, cuyo sentido ya no puede reducirse a una forma de legítima defensa, de venganza justificada o, desde un punto de vista estrictamente materialista, al inevitable resultado de una relación desigual basada en la agresividad y la fuerza. Si es cierto que «el colonizado conoce al colonizador por su látigo», también es cierto que la violencia entendida como reacción termina por ser un golpe al aire, un movimiento débil y poco eficaz. El límite entre la acción revolucionaria organizada, que puede ser eficaz para obtener resultados, y el arrebato impetuoso, visceral, condenado a repetirse indefinidamente sin objetivo alguno, es muy sutil. La acción revolucionaria descrita por Fanon no es una violencia salvaje, como el reflejo mecánico de un resorte que, si se mantiene accionado durante el tiempo suficiente, salta al

primer contacto y golpea de manera aleatoria los objetos que lo rodean; este tipo de violencia parece no tener nada humano, no es muy diferente de la de un animal rabioso o herido que muerde a cualquiera que se le acerque. Junto a esta violencia instintiva, salvaje e improductiva hay otra violencia humana, o mejor dicho, una violencia que hace humanos a los que la emplean, que no es un simple reflejo de la violencia del colonizador. Esta violencia es útil para el proceso de liberación (material y psicológica) del colonizado, y está en el centro de la reflexión fanoniana y de su búsqueda de una salida a la situación de impotencia y deshumanización a través de un gesto que verdaderamente puede cambiar las cosas en el mundo, restituir la dignidad y dar sentido a la existencia individual.

El discurso de Fanon sobre la violencia, y en particular en *Los condenados de la tierra*, no es sólo una constatación, el retrato de un orden existente, ni la explicación materialista de lo que sucede en la mente del individuo dominado hasta hacerle darse cuenta de su situación; es, más bien, una invitación, una exhortación: *volveos violentos, así recuperaréis la humanidad, así seréis libres*.

Esta fuerza revolucionaria, capaz de transformar el mundo y de permitir la recuperación de la humanidad, tiene poco que ver con la del imaginario «futurista» e «hiperviril» (imaginario típico, por ejemplo, del fascismo): si en Fanon es posible rastrear una «estética de la violencia» es precisamente gracias a su voluntad de despojarla de misticismo, de hacerla accesible. El pensador martinicano la describe como algo feo pero necesario, pero no la rodea de un aura mítica, ni la convierte en la prerrogativa de un líder solitario que se sitúa por encima de la masa obediente y humillada: la violencia puede ser útil, oportuna y, por tanto, revolucionaria, pero sólo cuando es la expresión del pueblo se vuelve un instrumento eficaz, porque no se agota en el sacrificio, en el gesto noble, sino que se convierte en una expresión colectiva.

Sin embargo, es complicado trazar una línea divisoria nítida entre la violencia revolucionaria y la reactiva. No sólo no hay una distinción moral entre ambas (para Fanon las dos son legítimas), sino que tampoco puede atribuirse a la primera un carácter netamente racional y caracterizar la segunda como una fuerza puramente instintiva, una expresión de animalidad reprimida.

Podría decirse que distinguimos la violencia revolucionaria por los efectos que provoca más que por la intención que la mueve, ya que también esta violencia puede hundir sus raíces, como en el gesto ligero de Bigger Thomas en la novela de Wright, en el odio y la rabia:

> Uno no se convierte en revolucionario por la ciencia sino por la indignación. La ciencia viene luego a llenar y precisar esta protesta vacía.[68]

La violencia no es suficiente para construir un nuevo mundo, pero es la condición necesaria para derribar el viejo; revela su carácter revolucionario en su expresión colectiva y no individual (expresión de la voluntad de las masas, no del malestar individual) y también en su capacidad de reescribir, durante el proceso revolucionario y después de él, las reglas y las formas de la convivencia humana, de modificar el «código genético» del individuo dominado, de no reproducir bajo otra forma las injusticias y la deshumanización. Por esta razón, Fanon considera que la violencia, cuando aparece de forma espontánea, no es suficiente por sí misma para cambiar las cosas; necesita objetivos, organización, necesita una ideología que la diferencie de la simple venganza y la simple fuerza bruta, que la diferencie inequívocamente de una *violencia retrógrada*.

Como motor de la transformación y de la destrucción del mundo colonial, la violencia muestra su peligrosidad en el momento en el que se la reconoce no como un instrumento creado *ex novo*, sino como la fuerza de ese mismo mundo: la violencia es la condición necesaria para todos los regímenes. La vida, la discusión, la elección política, se producen sobre ese trasfondo. Lo que hay que discutir no es la existencia misma de la violencia, sino su sentido y hacia dónde se dirige.

Si la violencia del dominador es la expresión de un error, de una deformidad que se replica a sí misma hasta el infinito, la violencia que intenta destruir el mundo colonial sería una rectificación, una corrección potencialmente definitiva.

Aquí es determinante la cuestión del *tiempo*: tras siglos de parálisis y mutismo, el colonizado ya no puede seguir esperando. La violencia es verbo, sustituye al lenguaje, se convierte en el medio de expresión primario del hombre:

> El pueblo, a quien ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza. En realidad, el colono le ha señalado desde siempre el

camino que habría de ser el suyo, si quería liberarse.[69]

El colonizado hace de la lucha armada su lenguaje, su medio de expresión; usa la respuesta violenta para iluminar el vacío y la conciencia del negro. Pero esta prisa, la urgencia con la que se desencadena la violencia tomando por sorpresa al opresor en la espontaneidad de la revuelta, es un elemento ambiguo, muy poderoso, sí, pero también muy peligroso. A pesar de todo, hay que lidiar con ello, dice Fanon: no puede evitarse el uso de la violencia porque es el único camino para la liberación del colonizado; ninguna concesión por parte del colonizador será verdaderamente útil. Si el tema de la violencia es central en Fanon es porque su uso es inevitable, muy especialmente en un contexto como el colonial, en el que se manifiesta en toda su crudeza. La cuestión no es si se acepta o se rechaza, sino si la violencia se usa de forma progresiva y con el objetivo de que finalmente se extinga, o si tiende a perpetuarse.

Esta fuerza creativa puede desencadenar un círculo vicioso e ir más allá de su papel como medio para manifestar el sufrimiento acumulado, por lo que debe someterse a control constantemente. Quedan por definir los criterios y las posibilidades de este control. Fanon es perfectamente consciente de que deja espacios vacíos cuando legitima y da sentido a la insurrección violenta y a la lucha armada como instrumento de liberación (social e individual) del Tercer Mundo, así como cuando rompe el tabú unilateral que condenaba su uso por parte de los oprimidos, como si fuera algo sacrílego y contra natura. Aunque Fanon afirma que la conciencia de las personas madura más rápidamente durante las rebeliones y en contextos violentos, es muy consciente de que la falta de un trabajo político continuo, a largo plazo, puede hacer que las conquistas de los colonizados sean frágiles y temporales.

Por este motivo condenará, a propósito de las guerrillas en Angola, el hecho de que, en la furia de la rebelión, se dejara la política de lado para ponerse en manos únicamente del arte militar, lo que ponía en peligro que la lucha armada inicial (desordenada, espontánea, desorganizada) se sustituyera, como para Fanon tenía que pasar, por un enfrentamiento de clases (organizado, programado, con finalidades precisas y bien definidas).

Aunque Fanon es consciente de los límites políticos de la espontaneidad, no cede a ninguna consideración táctica sobre el uso de la violencia en el camino del surgimiento y la construcción de la subjetividad. En este argumento vemos tal vez el único elemento de divergencia entre las «dos

violencias» revolucionarias de los *condenados*: la que los hace libres, derrocando las estructuras materiales que los mantenían presos, y la que los hace humanos, destruyendo la prisión mental en la que habitaban. Si la primera tiene que quedar sujeta (aun reconociendo el valor de la espontaneidad) a exigencias tácticas, la segunda no acepta límites ni cortapisas. Se trata tal vez de un pequeño matiz, pero que, visto el resultado incierto de numerosos procesos de descolonización, no debe subestimarse.

Es reveladora de la impaciencia fanoniana la crítica que encontramos en *Los condenados de la tierra* al célebre *Anti-Dühring* de Friedrich Engels. El martinicano pone en tela de juicio, y lo hace de forma encarnizada, la pasividad demostrada por los intelectuales colonizados y por los dirigentes de los partidos nacionalistas africanos que creen que cualquier comportamiento o demostración violenta es una acción desesperada, poco eficaz, suicida:

> Es que, en sus cerebros, los tanques de los colonos y los aviones de caza ocupan un lugar enorme. Cuando se les dice: hay que actuar, ven las bombas sobre sus cabezas, los tanques blindados avanzando por las carreteras, la metralla, la policía… y se quedan sentados. Desde un principio se sienten perdedores. Su incapacidad para triunfar por la violencia no necesita demostrarse, la asumen en su vida cotidiana y en sus maniobras.[70]

Este apocamiento, esta pusilanimidad, esta parálisis tan típica del mundo colonizado, creada cuidadosamente durante los siglos de explotación y dominio del colonizador es, para Fanon, la gangrena que infecta a las clases dirigentes colonizadas, la causa primera (junto a una dosis de oportunismo y de anuencia con el colonizador) de su actitud parasitaria, que obstaculiza la emancipación del Tercer Mundo. Su pasividad es un reflejo de lo expresado en la teoría de la violencia del *Anti-Dühring*, en particular en el fragmento sobre el encuentro imaginario entre Robinson y Viernes (un fragmento, por cierto, particularmente evocativo en el contexto fanoniano, puesto que estos dos personajes son casi arquetipos del colonizador y el colonizado, del blanco y el negro). Fanon considera que la posición del filósofo alemán es reformista, demasiado moderada, incluso derrotista. Engels sostiene que:

> Del mismo modo que Robinson ha podido conseguir un puñal, podemos suponer que Viernes aparece un buen día con un revólver cargado en la mano, en cuyo caso se invierte toda la relación de «poder»: Viernes manda y Robinson tiene que trabajar. […] Así, pues, el revólver triunfa sobre el puñal, y con esto quedará claro incluso para el más pueril de los axiomáticos que el poder no es un mero acto de voluntad, sino que su actuación exige condiciones previas sumamente reales.[71]

Esta apelación al realismo sobre las condiciones preliminares y la posesión de los instrumentos, es decir, este establecimiento de requisitos previos para que una insurrección armada pueda transformarse en revolución, suena, a oídos de Fanon, como una inaceptable llamada a la calma. Aún peor, las palabras de Engels parecen imitar las declaraciones apocadas y tímidas de los dirigentes reformistas que se preguntan a quién se está proponiendo el uso de la violencia: ¿con qué quieren los colonizados enfrentarse a los colonos? ¿Con cuchillos? ¿Con escopetas de caza?, nos está diciendo Engels, no sin ironía. Como hemos dicho, el pensamiento de Fanon aboga a cualquier precio por el riesgo, por la acción. Pero tampoco se limita (y en esto vemos la atención que presta a las condiciones materiales, efectivas, en las que se puede gestionar la violencia políticamente de forma eficaz) a contraponer a la teoría de Engels la idea de una violencia mágica con la que los colonizados se vuelven invencibles, sin importar los instrumentos con los que se ejerce ni el contexto en el que se desarrolla. Fanon no razona con la fe del cruzado; no hay un Dios, una Justicia o una Moral superior que esté del lado de los oprimidos y vaya a garantizar que con sus hoces o sus herramientas agrícolas transformadas en armas derroten a un enemigo más poderoso y mejor organizado. Pero tampoco cree que las armas y las técnicas de guerra usadas por los occidentales garanticen, sólo por su mayor sofisticación, la victoria, y opone al ejército opresor la mayor potencia y voluntad del ejército no mercenario de los oprimidos (empujado por una inquebrantable fe nacional y, por qué no, por un odio atávico hacia el enemigo), que puede usar otro tipo de técnicas de combate, estrategias que nacen de su tradición y del conocimiento del territorio y no de la simple réplica de las técnicas del enemigo. La guerra de Indochina (que los colonizados ganaron, expulsando a los colonizadores franceses) y la de Vietnam (entre Estados Unidos y el ejército, ciertamente no muy bien equipado, del Viet Cong) son ejemplos que parecen darle la razón.

Sin embargo, en su crítica a Engels, Fanon parece ignorar el argumento central de la segunda parte del *Anti-Dühring*: la idea de que es necesario esclarecer las razones materiales de la violencia para alterar el equilibrio de fuerzas y hacer una lectura correcta y efectiva de cómo este equilibrio se ha desarrollado a lo largo de la historia:

> Aun admitiendo por un instante que el señor Dühring tuviera razón al decir que toda la historia pueda reducirse al sometimiento del hombre por el hombre, tampoco habríamos llegado, ni con mucho, al fondo de la cuestión. Sino que habría que preguntarse por de pronto: ¿cómo llegó Robinson a oprimir a Viernes? ¿Por mero gusto? Nada de eso. Más bien hemos visto que Viernes es «oprimido como esclavo o mero instrumento para el servicio económico» y que «no

es sustentado sino como instrumento». Robinson ha sometido a Viernes exclusivamente para que trabaje en provecho de Robinson. ¿Y cómo puede Robinson obtener provecho del trabajo de Viernes? Sólo si Viernes produce con su trabajo más medios de vida que los que tiene que darle Robinson para que sea capaz de trabajar.[72]

El motivo por el que Fanon —obcecado con la idea de transformar el mundo urgentemente y convencido de que era el momento de tomar el toro por los cuernos y arriesgarse a luchar por la libertad— parece dejar en un segundo plano este elemento y critica con tanto encono las reflexiones de Engels (metiéndolas todas en el mismo saco) hay que buscarlo seguramente en el temor de reconocer que, en ocasiones, tal vez la espera sea más eficaz que la acción. La «pasividad» de Engels mitiga, para Fanon, el potencial y la determinación de los rebeldes. Si en plena Primera Guerra Mundial Lenin prefirió retirarse al estudio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en vez de embarcarse en conductas aventureras, Fanon, en cambio, siente que la espera no hará sino agravar la desintegración del cuerpo (físico y político) del colonizado. El gesto violento, la fuerza del golpe, antes incluso de que se dirija contra el colonizador, afecta al propio colonizado y lo obliga a salir de su soledad y su letargo. La violencia junta los pedazos del conjunto diverso y fragmentado de los dominados y los convierte en una masa, un bloque único y compacto, logrando así que se reconozcan entre ellos como iguales. Esta violencia liberadora es, en el plano individual, una fuerza que rompe la alienación, capaz de emancipar al individuo dominado de las obsesiones provocadas por el racismo y el colonialismo, pero también, en un segundo nivel, el del pueblo, es una práctica revolucionaria.

No olvidemos que, como hemos destacado, la violencia tiene para Fanon un valor «terapéutico» y existencial, además de político. Si el pensador martinicano decide dimitir como director del Hospital Psiquiátrico de Blida es para poder entregarse en cuerpo y alma a su lucha política y revolucionaria por la liberación de Argelia, pero también, en cierto modo, para, paradójicamente, seguir ejerciendo de la mejor manera posible su trabajo psiquiátrico, en el sentido de liberar, «curar», las mentes de sus pacientes: los oprimidos, los colonizados. Luchando y «enseñando a luchar», sostiene Fanon, puede intentar sanar a los *condenados* en su conjunto.

La violencia es un instrumento preliminar, que crea las condiciones para la revolución, no es simplemente un arma en manos del revolucionario, sino el gatillo que dispara la «transformación genética» para humanizar a los colonizados. La eficacia de la lucha por la liberación, en su función de

emancipación (y creación) de lo humano (podríamos decir, en un sentido amplio de «curación») se verifica en la modificación efectiva de las condiciones psicopatológicas de los insurgentes. El fracaso de la lucha armada, por el contrario, tendría como consecuencia no sólo el fracaso del proyecto de destrucción del sistema colonial, sino también la incapacidad para reconstruir la humanidad perdida en los sujetos dominados. Así, el peligro de esta lucha consiste no tanto en la multitud de vidas que se ponen en peligro sino en el riesgo de hacer aún más brutales las relaciones de los colonizados entre sí, de desperdiciar la última ocasión que les ofrece la historia, obligándolos a desempeñar infinitamente el mismo papel. Lo que está en juego no es solamente la derrota de las fuerzas del imperialismo, sino, por encima de todo, el ejercicio del derecho de los colonizados a constituirse como sujetos.

Hay que actuar, por tanto, dice Fanon, antes de que sea demasiado tarde. Antes de que el clima de la colonia termine por engullir definitivamente a las criaturas que habitan en ella, privándolas para siempre de sus sentidos y paralizando su capacidad de iniciativa, volviéndolos, ya de forma definitiva e irreparable, «locos». La mirada del blanco es parecida a la de la Medusa mitológica, es decir, puede «convertir en piedra», paralizar al colonizado y a su mundo, lo que hace necesario aprovechar cada gesto que aún se puede realizar antes de que la parálisis sea completa; hay que aprovechar el momento y dirigir la superficie reflectante del escudo hacia la Gorgona, el colonizador, para derrotarlo con sus propias armas, la violencia y el terror. Es como si los condenados tuvieran que aprovechar su última oportunidad antes de hundirse definitivamente en las entrañas de la tierra.

Pero hay más. Lo que provoca más horror y repulsión a Fanon en las argumentaciones y en esa «inacción» estratégica de Engels es la sospecha de que su propuesta provoque algo parecido al efecto que Robinson causa en Viernes: un simple cambio de roles, una anulación de las características específicas del colonizado, es decir, el triunfo de la identidad del blanco sobre la del negro. Está muy claro que Engels y Marx subestimaron el aspecto racial de la dominación y la explotación y sus consecuencias existenciales; seguramente esto puede atribuirse a razones de tipo histórico, y no a su enfoque y su método. En este sentido, la extensión de las categorías marxistas que Fanon lleva a cabo (manteniendo siempre el espíritu y los fundamentos del marxismo) es fundamental, porque saca a la luz ciertas contradicciones de raza (y, en un sentido amplio, también de género, como vimos a propósito de

la «cuestión del velo»), las inserta en un mecanismo más amplio y les da la importancia que merecen en un proceso de emancipación transversal y universal. A pesar de los esfuerzos que Fanon lleva a cabo para liberarse de su formación europea y para hablar a los *condenados* y convertirse en portavoz de sus demandas, también recupera lo que considera más importante y actual de la tradición filosófica europea, lo que no es poco. El pensador martinicano hace que, por una vez, sea esta tradición la que tenga que adaptarse y ponerse al servicio del colonizado y de sus exigencias, y no al revés.

Fanon y Sorel: afinidades y diferencias

Cuando se habla de teorías que ven la violencia como una fuerza productiva y positiva hay dos nombres que nos vienen inmediatamente a la cabeza: el de Fanon y el del pensador francés Georges Eugéne Sorel (1847-1922).

Sorel es conocido en la historia del pensamiento político y filosófico por sus *Reflexiones sobre la violencia* (1908). En este libro describe la violencia como una fuerza purificadera, un poder de renovación moral, un elemento necesario para derrocar el sistema capitalista (un sistema que hay que derruir no tanto por ser injusto, sino por degenerado, corrupto, lascivo, mediocre). El tema central del libro es el «mito» —así lo denomina— de la *huelga general revolucionaria*, de gran potencia transformadora, capaz de movilizar a los trabajadores como expresión suprema de la lucha de clases, sin renunciar a su fuerza y su violencia. La huelga general de Sorel no tiene nada o casi nada en común con la huelga propiamente dicha, tal y como la entendemos normalmente: no está relacionada con hipotéticos conflictos entre empresarios y trabajadores, sino que se trata de un instrumento para socavar el orden social y para acabar con el capitalismo imperante. Además, nace de forma espontánea, imparable, sin estar liderada por ninguna formación política o sindical.

Sorel fue partidario, en diversos momentos, de la extrema derecha y de la extrema izquierda (es conocida su consideración hacia figuras como Mussolini, que se convertiría en el líder del partido fascista italiano, pero también hacia Lenin, líder de los bolcheviques y figura clave en la Revolución Rusa). Apoyaba a todas las formaciones políticas que, más que tener un proyecto político definido, encarnaban la fuerza y la potencia necesarias para acabar con una sociedad corrupta (la burguesa). Para él, los grupos proletarios y obreros tenían que permanecer tan alejados como fuera posible de esta sociedad, para «contaminarse» lo menos posible.

En el prefacio de *Los condenados de la tierra* Sartre compara la concepción reaccionaria de la violencia en Sorel, su «verborrea

fascista» (como la define Sartre) y la concepción revolucionaria de Fanon. A pesar de que se pueden encontrar algunas similitudes (la más importante sería la de considerar al sujeto revolucionario como alguien radicalmente separado del resto de la sociedad, un marginado), la violencia de Sorel es una violencia «mítica» más que política, mientras que en Fanon, como hemos visto, se establece una distinción entre diversos «tipos» de violencia que no encontramos en el pensador francés. De todos modos, lo que diferencia definitivamente el pensamiento de estos dos autores es su actitud al afrontar la cuestión de la toma de poder. Fanon plantea constantemente (sin menoscabo de su elogio de la espontaneidad) la necesidad de una organización revolucionaria, y, por tanto, considera que hay un riesgo inherente en la violencia como fuerza desorganizada y espontánea.

Para el martinicano es fundamental la idea de que a través de la violencia el individuo se renueve, se comprenda a sí mismo y encuentre su lugar en el mundo (que se «cure»), pero, sobre todo, que mediante el uso de la violencia pueda transformar permanentemente el contexto en el que vive. Lo importante de la violencia, en definitiva, son los efectos que causa, tanto en el plano individual (la sanación) como en el colectivo (la modificación de las estructuras de poder). Para Sorel, en cambio, la violencia es determinante ya en el momento en el que se produce, en el que se «libera». No importan mucho sus consecuencias ni la transformación política, sino la transformación moral que implica. La irreductibilidad de los *condenados* en Fanon, en cambio, no se debe a motivos espirituales o morales, sino a las condiciones concretas en las que viven, a la naturaleza de su batalla. Los *condenados* son irreductibles porque su forma de vida y sus intereses se contraponen y son irreconciliables con los del modelo de los blancos: en el colonialismo no tienen ya nada más que perder, su expolio es absoluto, total, y los lleva a jugárselo todo en una rebelión.

El humanismo de Fanon

Como hemos visto en las páginas precedentes, la violencia, tal y como la concibe Fanon, es un instrumento de transformación de lo existente (del contexto material) y del individuo, en tanto que es capaz de hacer tomar conciencia de sí mismo, de transformarlo de la bestia a la que lo había reducido el colonizador a un hombre libre, capaz de determinar su propio destino. Queda en el aire la siguiente pregunta: si el *condenado* vuelve a apropiarse de sí mismo y de su tierra, ¿qué pasa con el colonizador que había construido su identidad y su relación con el mundo a partir de su relación desigual con el colonizado? La teoría de Fanon no sería más que una simple glorificación de la violencia si su objetivo final, al sugerir la violencia como instrumento último de la liberación, fuera simplemente el exterminio de todos los colonizadores. La reflexión de Fanon es más compleja y va más allá; quiere concebir una nueva forma de relación entre los hombres, basada en la responsabilidad que cada uno tiene hacia los demás.

Su tesis es que el colonizador, el blanco, al deshumanizar a los otros se deshumaniza también a sí mismo, perdiendo características propias del ser humano: la empatía, la compasión. Para «salvarse» tiene que destruirse, es decir, «autodestruirse», recuperando así sus cualidades humanas: tiene que curar la enfermedad que aflige al colonizado (la bestialización, el no ser considerado humano) y que ha terminado por contraer él mismo. Para el pensador martinicano hay que centrarse en la extinción de ambas categorías: la de dominador y la de dominado, y construir una comunidad (mundial) de iguales.

La vía de salida de la reflexión de Fanon sobre la violencia, lo que la salva de la acusación de no ser más que una especie de racismo invertido, es la idea de que el siervo y el amo comparten un destino común de destrucción: la muerte del colonialismo no supone simplemente la aniquilación del colonizador, sino también, al mismo tiempo, el fin del colonizado. En esta idea de destino común, de la necesaria destrucción de las identidades de colonizado y colonizador, toma forma el humanismo propuesto por Fanon:

> No solamente hay que combatir por la libertad del pueblo. También hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre.[73]

La recepción de la obra de Fanon: *Black Power* y estudios poscoloniales

Para concluir, será oportuno que hablemos un poco de la influencia y la recepción de la obra de Fanon. Hemos visto ya que algunos —por ejemplo, Arendt (véase el recuadro de la página 105)— se opusieron al filósofo martinicano y lo consideraron un apologista de la violencia, pero para muchos otros Fanon representa cosas muy diferentes. Podemos destacar dos movimientos en los que la reflexión fanoniana ejerció una especial influencia: el anticolonialismo que terminó organizándose en el llamado Black Power, y los estudios poscoloniales.

Los condenados de la tierra y *Sociología de una revolución o El año V de la revolución argelina* se publicaron en Estados Unidos a mediados de la década de 1960 y se convirtieron rápidamente en textos de referencia, junto a los de W. E. B. Du Bois y los de Malcolm X, del movimiento de liberación afroamericano, y en la biblia del Black Panther Party for Self-Defense. La recepción fue tan importante que textos de Fanon y de los otros dos autores mencionados fueron publicados en un breve compendio por un militante del SNCC, Student Non-Violent Coordinating Committee, a finales de la década. Para los descendientes de los esclavos empleados en las plantaciones de algodón, para los afroamericanos liberados, víctimas del «colonialismo interno» (en palabras de Malcolm X), aún prisioneros en los guetos de los suburbios metropolitanos, la consagración fanoniana de los *condenados* como el sujeto revolucionario por excelencia y su relectura de las categorías marxistas fueron percibidas como una promesa, una propuesta de acción. A pesar de que Fanon no se ocupó nunca directamente de la *cuestión negra* en Estados Unidos, en sus escritos sí le presta una especial atención. Las novelas del escritor afroamericano Richard Wright, por ejemplo, fueron consideradas por Fanon un ejemplo de escritura militante y le sirvieron como toma de contacto con el contexto estadounidense.

La adopción de los textos de Fanon por parte del BPP se debió sobre todo a tres elementos: la identificación del subproletariado (del que formaban parte

casi todos los militantes y simpatizantes del partido de las Panteras Negras) como sujeto revolucionario; el elogio de la violencia y la escasa consideración y confianza en los partidos comunistas tradicionales.

Se ha señalado a menudo que la verdadera razón por la que la reflexión fanoniana tuvo tanto éxito en la América de las décadas de 1960 y 1970, y en particular en la comunidad afroamericana, no se debía tanto a su valor político y su consistencia teórica, sino a su capacidad de agitación, su romanticismo revolucionario y el mesianismo que la caracterizaban. La banalización del pensamiento de Fanon y la simplificación de su obra y su doctrina tal vez tengan origen, precisamente, en su adopción por parte de los movimientos de liberación negra en Estados Unidos y los movimientos anticoloniales en el resto del planeta: soldado de una revolución fallida, su destino parece indisolublemente ligado al de sus epígonos, y sus libros (que habían contribuido literalmente a la alfabetización de los *condenados* de medio mundo y habían sido considerados auténticas armas de guerra, comparables a los cócteles molotov y a los manuales de guerrilla) parecen haber caído en el mismo olvido que los de sus seguidores.

La primera oleada de influencia de Fanon termina con el declive del BPP. El interés por él, sin embargo, renacerá más tarde, a partir de la década de 1980, bajo una nueva piel: la de teórico y precursor de la crítica de la globalización y de los estudios poscoloniales, sobre todo a partir de la recuperación de *Piel negra, máscaras blancas*.

A pesar de que la explotación material y los fundamentos estructurales del imperialismo constituían el trasfondo de las primeras obra de Fanon, a lo que se le dará más importancia en la reinterpretación que llevan a cabo los nuevos pensadores poscolonialistas (como Homi K. Bhabha) es a la relación entre la experiencia colonial y la lectura psicoanalítica de la condición existencial del negro, su dominación y su sometimiento simbólico. A diferencia de la primera oleada de interés por Fanon, en esta segunda el énfasis se pone en el choque *cultural* entre mundos diferentes, más que en el enfrentamiento *militar*.

Explícita o implícitamente, el pensamiento de Fanon, incluso donde se lo ha criticado abiertamente, se usa casi siempre para apoyar una visión del mundo que lee el conflicto —y su resolución— como algo subterráneo, indirecto, estratificado. Si para los militantes del BPP el pensador martinicano

había sido el teórico de la separación absoluta, de una visión maniquea de la sociedad en la que blancos y negros, oprimidos y opresores, se veían en la continua necesidad de enfrentarse de forma violenta, directa y abierta, a partir de la década de 1980 numerosos teóricos de la *hibridación* «reinventan» a Fanon, dejando fuera de la ecuación su libro *Los condenados de la tierra*.

A la luz de lo expuesto hasta aquí podemos decir que, probablemente, el legado de Fanon hoy se encuentra en la intersección entre estas dos interpretaciones: al mezclar el marxismo, el enfoque fenomenológico y el existencialista con su experiencia como médico y combatiente, el filósofo martinicano logra captar el sentido más profundo de la alienación, entendida no sólo como desposeimiento material, sino también como extravío, pérdida de sentido.

Fanon no se limita a analizar el imperialismo en términos estrictamente estructurales (saqueo de recursos y extensión del modelo capitalista) sino que afronta la cuestión también desde el punto de vista psicológico, indagando en el conflicto entre las culturas e identidades que surgen de él: lo que está en juego en el proceso de descolonización no es solamente el fin de la explotación económica, sino también el fin de las condiciones de alienación y subyugación profunda de los *condenados*. Esta segunda liberación no ocurre después de la primera, sino que empieza y coincide con el acto mismo de la rebelión violenta, de la lucha armada, con el empoderamiento, a través de ella, del individuo dominado.

APÉNDICES

Bibliografía

Obras principales

1949-1950

L'œil se noie

Les mains parallèles

La Conspiration (piezas teatrales inéditas)

1951-1952

«Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérébelleuse», extracto de la tesis doctoral presentada en Lyon en 1951, en *L'Information psychiatrique*, núm. 10, 1975.

1952

«Le syndrome nord-africain», en *Esprit*, núm. 2 (1952), luego republicado en Pour la révolution africaine. Écrits politiques, París, 1964. Traducción: «El síndrome norafricano», en F. Fanon, *Por la revolución africana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Peau noire, masques blancs, París, 1952. Traducción: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

1953

«Sur quelques cas traités par la méthode de Bini» (en colaboración con F. Tosquelles), intervención en el Congrès des médecins aliénistes et neurologistes, París (20-26 de julio de 1953).

«Indication de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles» (en colaboración con F. Tosquelles), intervención en el Congrès des médecins aliénistes et neurologistes, París (20-26 de julio de 1953).

«À propos d'un cas de syndrome de Cotard avec balancement psycosomatique» (en colaboración con F. M. Despinoy), en *Les annales médico-psycologiques*, tomo II, 1953.

«Sur un essai de réadaptation chez une malade avec épilepsie morphéique et troubles de caractère graves» (en colaboración con F. Tosquelles), intervención en el Congrès des médecins aliénistes et neurologistes, París (20-26 julio de 1953).

«Notes sur les techniques des cures de sommeil avec conditionnement et contrôle électroencéphalographique» (en colaboración con F.M. Despinoy y W. Zenner), intervención en el Congrès des médecins aliénistes et neurologistes, París (20-26 julio de 1953).

1954

«La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans» (en colaboración con J. Azoulay), en *L'information psychiatrique*, núm. 30, 1954.

1955

«Introduction aux troubles de la sexualité chez les Nord-Africains» (en colaboración con J. Azoulay y F. Sánchez), manuscrito inédito.

«Aspects actuels de l'assistance mentale en Algérie» (en colaboración con Dequeker, R. Lacaton, M. Micucci y R. Ramée), en *L'Information psychiatrique*, núm. 31, 1955.

«Conduites d'aveu en Afrique du Nord» (en colaboración con R. Lacaton), intervención en el Congrés des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française, Niza, 1955, en *La Tunisie médicale*, vol. 36-37, 1955.

«Réflexions sur l'ethnopsychiatrie», en *Conscience maghrébine*, núm. 3, 1955.

«Antillais et Africains», en *Esprit*, núm. 223 (1955). Traducción: *Antillanos y africanos*, México, UNAM, 1979.

«Conférence sur les catégories de l'humanisme moderne» (texto inédito de una conferencia ofrecida en Blida).

1956

«Le tat chez la femme musulmane, sociologie de la perception et de l'imagination» (en colaboración con C. Géronimi), intervención en el Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des Pays de langue française (30 agosto-4 septiembre 1956).

«L'attitude du musulmán magrébin devant la folie» (en colaboración con François Sánchez), en *Revue pratique et sociologie de la vie sociale et d'hygiéne mentale*, núm. 1, 1956.

«Lettre à un Français», en *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, París, 1964. Traducción: «Carta a un francés», en *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

«Lettre au Ministre Résident», en *Pour la révolution africaine… (op. cit.).* Traducción: «Carta al Ministro Residente», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Racisme et culture», intervención en el Primer Congreso de escritores y artistas negros de París (1956), en *Présence africaine*, núm. 8-9-10, 1956. Traducción: «Racismo y cultura», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

1957

«Le phénoméne de l'agitation en milieu psychiatrique. Considérations générales - signification psychopathologiques» (en colaboración con S. Asselah), en *Maroc médical*, enero 1957.

Conferencia de prensa, en calidad de portavoz de la delegación del FLN en Túnez, en *Le Monde*, 5 de julio de 1957.

«Déception et illusion du colonialisme français», en *El Moudjahid*, núm. 10, septiembre 1957. Traducción: «Decepciones e ilusiones del colonialismo francés», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«L'Algérie face aux tortionnaires français», en *El Moudjahid*, núm. 10, 1957. Traducción: «Argelia se enfrenta a los torturadores franceses», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«À propos d'un plaidoyer», en *El Moudjahid*, núm. 12, noviembre de 1957. Traducción: «A propósito de un alegato», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Les intellectuels et le démocrates français devant la révolution algérienne», en *El Moudjahid*, 1, 15 y 30 de diciembre de 1957. Traducción: «Los intelectuales y los demócratas franceses ante la revolución argelina», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

1958

«Aux Antilles, naissance d'une nation?», en *El Moudjahid*, núm. 16, 1958. Traducción: «Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Le sang maghrébin ne coulera pas en vain», en *El Moudjahid*, núm. 18, 1958. Traducción: «La sangre magrebí no correrá en vano», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«À propos d'un cas de spasme de torsion» (en colaboración con L. Levy), en *La Tunisie médicale*, núm. 9, 1958.

«La farce qui change de camp», en *El Moudjahid*, núm. 21, 1958. Traducción: «La farsa que cambia de campo», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Décolonisation et indépendance», en *El Moudjahid*, núm. 22, 1958. Traducción: «Descolonización e independencia», en *Por la revolución*

africana… (op. cit.).

«Une crise continuée», en *El Moudjahid*, núm. 22, 1958. Traducción: «Una crisis continua», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Lettre à la jeunesse africaine», en *El Moudjahid*, núm. 23, 1958. Traducción «Carta a la juventud africana», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Vérités premières à propos du problème colonial», en *El Moudjahid*, núm. 27, 1958. Traducción: «Primeras verdades a propósito del problema colonial», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«La leçon de Cotonou», en *El Moudjahid*, núm. 28, 1958. Traducción: «La lección de Cotonou», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Appel aux Africains», en *El Moudjahid*, núm. 29, 1958. Traducción: «Llamada a los africanos», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Lendemains d'un plébiscite en Afrique», en *El Moudjahid*, núm. 30, 1958. Traducción: «El día siguiente del plebiscito en África», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«La guerre d'Algérie et la libération des hommes», en *El Moudjahid*, núm. 34, 1958. Traducción: «La guerra de Argelia y la liberación de los hombres», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«L'Algérie à Accra», en *El Moudjahid*, núm. 34, 1958. Traducción: «Argelia en Accra», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Accra: l'Afrique affirme son unité et définit son stratégie», en *El Moudjahid*, núm. 34, 1958. Traducción: «Accra: África afirma su unidad y define su estrategia», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

1959

«Les tentatives désespérées de Michel Debré», en *El Moudjahid*, núm. 37, 1959. Traducción: «Las tentativas desesperadas de Michel Debré», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Fureur raciste en France», en *El Moudjahid*, núm. 34, 1959. Traducción: «Furor racista en Francia», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Premiers essais de méprobamate injectable dans les états hypocondriaques» (en colaboración con L. Lévy), en *Tunisie Médicale*, núm. 10, 1959.

«L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeurs et limites» (en colaboración con C. Geronimi), en *Tunisie Médicale*, núm. 10, 1959.

«L'An V de la Révolution algérienne», París, 1959 (republicado en 1966 con el subtítulo «Sociologie d'une révolution»). Traducción: *Sociología de una revolución*, México, Ediciones Era, 1976.

1960

«Le sang coule aux Antilles sous la domination française», en *El Moudjahid*, núm. 58, 1960. Traducción: «La sangre corre en las Antillas bajo la dominación francesa», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Unité et solidarité effective sont les conditions de la libération africaine», en *El Moudjahid*, núm. 58, 1960. Traducción: «Unidad y solidaridad efectiva son las condiciones de la liberación africana», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

«Cette Afrique à venir», en *Pour la révolution africaine… (op. cit.).* Traducción: «Esta África del porvenir», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

Intervención en la Conferencia de Accra (7-10 de abril de 1960), extractos publicados en *El Moudjahid*, núm. 63, 1960. Los extractos se publicaron también en la segunda edición de «L'An V de la Révolution algérienne», pero, a petición del propio Fanon, no se siguieron publicando en las ediciones sucesivas porque el autor creyó que daban una impresión parcial y distorsionada del sentido global de su intervención.

Intervención como representante de Argelia en la Conferencia de Solidaridad Afroasiática de Conarky (12-15 de abril de 1960), en *El Moudjahid*, núm. 63, 1960.

«The Stages of Imperialism», en *Provisional Government of the Algerian Pepublic. Mission in Ghana*, núm. 6, diciembre de 1960.

1961

«La mort de Lumumba: Pouvions-nous faire autrement?», en *Afrique-Action*, núm. 6, 1961. Traducción: «La muerte de Lumumba: ¿podíamos actuar de otra manera?», en *Por la revolución africana… (op. cit.).*

Les damnés de la terre, Maspero, París, 1961. Traducción: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

1964

Pour la révolution africaine. Écrits politiques, París, 1964 (póstumo). Traducción: *Por la revolución africana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Cronología

Vida y obra de Fanon	Contexto histórico y cultural
1925. Nace el 20 de julio en Fort-de-France, Martinica.	
	1929. Crac de la Bolsa de Nueva York; inicio de la Gran Depresión.
	1933. Hitler es nombrado canciller de Alemania.
	1935. En Alemania se promulgan las leyes raciales de Núremberg que privan a los judíos de la nacionalidad alemana.
	1936. Inicio de la Guerra Civil en España. Comienza la segregación racial *(apartheid)* en Sudáfrica.
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
	1940. África oriental participa en la Segunda Guerra Mundial.
1943. Se alista en las Fuerzas Francesas Libres (FFL), capitaneadas por De Gaulle.	
	1945. Se lanzan las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki.
	1946. Martinica decreta la ley de departamentalización, que pone fin a la situación colonial de la isla.

	1946-1954. Guerra de Indochina.
1947. Muere su padre, Casimir.	
	1948. Declaración universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas. Proclamación del Estado de Israel.
	1949. Fundación de la República Federal de Alemania y de la República Popular China.
	1950-1953. Guerra de Corea.
1951. Propone una tesis sobre la vida del hombre negro y colonizado (que luego será publicada bajo el título *Piel negra, máscaras blancas*), rechazada por la comisión.	
1952. Se licencia en psiquiatría en la Universidad de Lyon.	
1953. El 23 de noviembre empieza a trabajar en el Hospital psiquiátrico de Blida, Argelia.	
1954. Participa en la lucha clandestina por la liberación de Argelia del colonialismo francés.	**1954**. Se inicia en Argelia la rebelión del Frente de Liberación Nacional.
	1955-1956. Protestas masivas contra la segregación racial en Montgomery; nace el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos.
1956. Presenta la dimisión en el Hospital psiquiátrico de Blida. Participa en el primer Congreso de escritores y artistas negros, celebrado en la Sorbona.	

1957. Trabaja en el Hospital de La Manouba, en Túnez y participa en la redacción del periódico *El Moudjahid*, órgano oficial del FLN.	
	1959. Charles de Gaulle es elegido presidente de Francia.
	1960. Independencia de muchas colonias europeas en África.
1961. El 6 de diciembre muere de leucemia en Baltimore.	
	1962. Independencia de Argelia.

Notas

[1] Los colonos blancos que vivían en Martinica y la gobernaban desde hacía varias generaciones. <<

[2] Jerarquía de la estructura socio-racial basada en el color de la piel, desde el blanco hasta el negro profundo. <<

[3] De abandonar y rechazar la cultura propia y esforzarse por cumplir los modelos (de estilo de vida, de cánones de belleza, de principios, etc.) de los colonos. <<

[4] *Antillanos y africanos*, México, UNAM, 1979, p. 9. Traducción de Reinaldo García Ramos. <<

[5] El General Charles de Gaulle —que durante la posguerra sería primer ministro y luego presidente de Francia— decidió establecer desde 1940 brigadas de combatientes antifascistas para luchar contra el ejército nazi y liberar a su país. Estas fuerzas se organizaron bajo el nombre de «Francia Libre». <<

[6] De la biografía de Frantz Fanon escrita por su hermano menor Joby J. Fanon, *Frantz Fanon. De la Martinique à l'Algérie et à l'Afríque*, París, L'Harmattan, 2004, p. 69. <<

[7] F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 26. Traducción de Julieta Campos. <<

[8] Es el mismo Fanon el que usó la palabra en sentido despectivo, encasillando en ella al colonizado y apropiándose del término. <<

[9] F. Fanon, «Antillanos y africanos», en *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 30. Traducción de Demetria Aguilera Malta. <<

[10] La *négritude*, como expresión derivada del sustantivo despectivo *nègre*, representa un punto de inflexión, el signo de que el hombre dominado se sitúa al principio del proceso que llevará al final de su dependencia psicológica y material de colono. <<

[11] *Antillanos y africanos (op. cit)*, p. 12. <<

[12] La forma en que los africanos llegaron al continente americano, por medio de la trata de esclavos, el hecho de que fueran repetidamente comprados y vendidos, «trasladados» de un lugar a otro como mercancías, y, en fin, el hecho de que su llegada se produjera en tiempos remotos, dos o tres siglos antes del momento en el que escribían los filósofos de la negritud, hace que sea prácticamente imposible establecer un tiempo o un lugar de origen fiables. <<

[13] A. Césaire, «Discurso sobre la negritud», en *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 87. Traducción de Beñat Baliza Álvarez. <<

[14] A. Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*, México, Ediciones Era, 1969, p. 41. Traducción de Agustí Bartra. <<

[15] T. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 248. Traducción de Manuel Sacristán. <<

[16] A. Césaire, «Discurso sobre la negritud», en *op. cit*, p. 87. <<

[17] *Antillanos y africanos (op. cit.)*, p. 13. <<

[18] F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 187. Traducción de Ana Useros Martín. <<

[19] *Ibíd*, p. 189. <<

[20] Fanon utiliza este término para describir el deseo de los colonizados de «volverse blancos», deseo predominante no sólo en el campo estético, sino también en la esfera cultural y social. <<

[21] *Ibíd*, p. 53. <<

[22] É. Roudinesco, «Decolonizzare se stessi. Mannoni», en R. Beneduce, B. Pulman y É. Roudinesco, *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompleto. Vol*. /, Turín, Bollati Boringhieri, 2005, p. 130. <<

[23] *Piel blanca… (op. cit)*, p. 140. <<

[24] *Ibíd*, p. 145. <<

[25] *Ibíd.*, p. 330. <<

[26] *Ibíd.*, p. 136. <<

[27] *Ibíd.*, p. 163. <<

[28] *Ibíd.*, p. 163. <<

[29] *Ibíd.*, p. 163. <<

[30] La imagen remite a la propuesta por Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal*. <<

[31] *Los condenados… (op. cit),* p. 20. <<

[32] *Ibíd.*, p. 19. <<

[33] W. E. B. Du Bois, «Il concetto di razza», en *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bolonia, Il Molino, 2010, p. 234. <<

[34] *Piel negra… (op. cit)*, p. 89. <<

[35] André es uno de aquellos soldados franceses de los que habíamos hablado antes, que permanecieron en Martinica durante la Segunda Guerra Mundial y cuya incómoda presencia llevó a los martinicanos al «descubrimiento» del racismo y la discriminación. <<

[36] *Piel negra… (op. cit.)*, pp. 229-230. <<

[37] *Ibíd*, p. 134. <<

[38] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 113. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. <<

[39] *Piel negra… (op. cit)*, p. 180. <<

[40] *Ibíd.*, p. 181. <<

[41] *Los condenados… (op. cit.*), p. 42. <<

[42] Probablemente, los elementos y las consideraciones de Wright sobre el racismo en Estados Unidos que influyeron en la reflexión fanoniana son los mismos que la hicieron comprensible y atractiva a los lectores afroamericanos. En el último capítulo volveremos al asunto de la recepción de la obra de Fanon en Estados Unidos. <<

[43] F. Fanon, «Le Trouble mental et le trouble neurologique», en *Information psychiatrique*, vol. 59, núm. 10, 1975. <<

[44] F. Fanon, «El T.A.T. y las mujeres musulmanas», en *54.° Congreso de psiquiatría y neurología en lengua francesa, Burdeos, 1956*, París, Masson et Cié, editor. <<

[45] S. Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2009. Traducción de Antonio José Antón Fernández. <<

[46] F. Fanon, «Medicina y colonialismo», en *Sociología de una revolución*, México, Ediciones Era, 1976, p. 103. Traducción de Víctor Flores Orea. <<

[47] J. C. Carothers, *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 1954. <<

[48] «Medicina y colonialismo», en *op. cit*, p. 110. <<

[49] En castellano, puede encontrarse en el libro de Fanon *Por la revolución africana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965. <<

[50] S. de Beauvoir, «La fuerza de las cosas [fragmentos]», en VV. AA., *Leer a Fanon, medio siglo después*, Buenos Aires, Clacso, 2017, pp. 209-210. Traducción de los fragmentos de Simone de Beauvoir de Elena Rius. <<

[51] F. Fanon, «Carta de renuncia enviada al ministro residente», en *Ibíd.*, pp. 103-105. <<

[52] *Ibíd.*, p. 104. <<

[53] *Ibíd.*, p. 104. <<

[54] *Los condenados… (op. cit.)*, p. 150. <<

[55] *Ibíd.*, p. 65. <<

[56] *Ibíd.*, p. 65. <<

[57] F. Fanon, «Argelia se quita el velo», en *Leer a Fanon (op. cit)*, p. 115. Traducción de este fragmento de Víctor Flores Olea. <<

[58] *Ibíd., p*. 119. <<

[59] *Ibíd.*, p. 119. <<

[60] *Ibíd*, p. 127. <<

[61] F. Fanon, *Sociología de… (op. cit.)*, p. 41. <<

[62] F. Fanon, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 25. Traducción de Demetria Aguilera Malta. <<

[63] *Los condenados… (op. cit.)*, p. 146. <<

[64] H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 102. Traducción de Guillermo Solana. <<

[65] *Ibíd.*, p. 32. <<

[66] *Los condenados… (op. cit.)*, p. 18. <<

[67] J. R Sartre, «Prefacio», en *Ibíd.*, p. 10. <<

[68] M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968, p. 54. Traducción de León Eozitchner. <<

[69] *Los condenados… (op. cit),* p. 41. <<

[70] *Ibíd.*, p. 31. <<

[71] F. Engels, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014, p. 243. Traducción de Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels. <<

[72] *Ibíd.*, pp. 234-235. <<

[73] *Los condenados… (op. cit),* p. 150. <<

FRANTZ FANON

De la liberación de los pueblos a la liberación del ser humano

Viola Carofalo

Lectulandia